This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813535 3b

Coll
E.S.

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge, herausgegeben von

Dr. M. Brann und **Prof. Dr. D. Kaufmann**

in Breslau. in Budapest.

Einundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, fünfter Jahrgang.

BERLIN NW. 6.
S. Calvary & Co.
1897.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Inhalts-Uebersicht.

Assyriologische Studien. Von D. Feuchtwang. I. אשור in der heil. Schrift . . . . . S. 193—203.
— — — II. Nahum . . . . . S. 385—392.
— — — III. Die Chabiri . . . . . S. 577—595.
Die Septuaginta zu Hosea. Von Dr. Leopold Treitel . . S. 433—454.
Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Von Dr. M. Rahmer. II. Joël und Nachtrag dazu S. 625—639 u. S. 691—692.
Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1,11 — 2,18. Von Prof. Dr. Adolf Büchler. S. 481—500, 529—554.
Das Wort תרלית bei Jesus Sirach. Von Prof. Dr. D. Kaufmann S. 337—340.
Das apokryphische Esrabuch. Von Prof. Dr. Adolf Büchler. S. 1—16, 49—66, 97—103.

Die Handschrift zum Jonathantargum des Pentateuch, Add 27031 des Britischen Museum. Von G. H. Dalman . . . . S. 454—456.
Zum Fragmententargum. Von Dr. M. Ginsburger S. 289—296, 340—349.
Aramäische Dialektproben. Von Gustaf Dalmann . . . S. 326—329.

Erklärung einer Mischnastelle. Von D. Simonsen . . . S. 585—588.
Aus den talmudischen Randnoten des Herrn Rabbinatspräses S. L. Brill in Budapest. Von Prof. Dr. Ludwig Blau. S. 16—25, 67—83, 104—114.
Erklärung einer Talmudstelle. Von D. Feuchtwang . . S. 693—696.
Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit. Von Dr. M. Weinberg . S. 588—604. 639—660, 673—691.
Eine südarabische Midraschcompilation zu Esther. Von Prof. W. Bacher. S 350—356.
Bari in der Pesikta rabbathi. Von Samuel Krauss . . . S. 554—564.
Bari in der Pesiktha rabbathi, Berytus in Bibel und Talmud. Von W. Bacher . . . . . S. 604—612.
Zur Geschichte der Kethubba. Von Dr. D. Kaufmann . . S. 213—221.
Aus einem Briefe Elkan N. Adler's . . . . . S. 424—426.

Messiaszeit und zukünftige Welt. Von Rabb. Dr. M. Löwy S. 392—409.
Miscellen über Saadja, II. Saadja und Ben Zuta. Von Dr. Samuel Poznanski . . . . . S. 203—212.
Eine bisher unbekannte dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift. Von Dr. J. Guttmann . . . . . S. 241—256.
Zur Textkritik des Kusari. Von Dr. Horovitz . S. 264—273, 312—321.

Eine verschollene hebräische Vokabel. Von Prof. Dr. W. Bacher. S. 501–502.
Die hebräischen Frauennamen. Von Dr. M. Grunwald . . S. 667–671.
Studien über Joseph Kimchi. Von Dr. Simon Eppenstein. S. 83–88, 114–127, 156–168.
Nachträge zu den Studien über Joseph Kimchi. Von Dr. Simon Eppenstein . . . . . S. 222–227, 274–278.

Ein Komentar zu Nummer 10 des Kuntras ha-Pijutim. Von Dr. Max Weisz . . . . . S. 145–155.
Ein Hochzeitsepigramm Juda Halewi's. Von Prof. Dr. David Kaufmann . . . . . S. 43– 45.
Das Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim. Von Prof. Dr. David Kaufmann . . S. 612–616.
Zum Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim. Von Dr. H. Brody . . . . . S. 696–700
Zu den Gedichten R. Isak Bar Scheschet's und R. Simeon b. Zemach Duran's. Von Prof. Dr. David Kaufmann . . . . S. 660–666.

Jüdische Alterthümer in Speier. Von A. Epstein . . . S. 25– 43.
Schemaja, der Schüler und Sekretair Raschi's. Von A. Epstein. S. 257–263, 296–312.
Ein Wort über das מעשה המכירי. Von Dr. Samuel Poznanski. S. 456–460.
Die „Ergänzungen" und „Berichtigungen" Poznanski's zu meinem „Schemaja". Von A. Epstein . . . . . S. 564–571.
Zur Biographie Maimûnis. Von Prof. Dr. David Kaufmann S. 460–464.
Der angebliche Nagid Mardochai. Von Prof. Dr. David Kaufmann. S. 503–505.
Zur Geschichte des Don Josef Nasi. Von Moses Schorr. S. 169–177, 228–237.
Emanuel Porto's Porto astronomico. Von G. Wertheim . S. 616–622.
Die Judenlandtage in Hessen-Kassel. Von Dr. L. Munk . S. 505–522.
Ein Jahrhundert einer Frankfurter Aerztefamilie. Von Prof. Dr. Kaufmann . . . . . S. 128–133.
Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josua Heschel in Wilna aus dem Jahre 1691. Von Prof. Dr. David Kaufmann. S. 700–708.
Zu R. Jakob Emdens Selbstbiographie. Von Prof. Dr. D. Kaufmann. S. 362–369, 426–429.
Einige Schriftstücke aus dem Nachlasse Aron Wolfsohns. Von Dr. Jos. Cohn . . . . . S. 369–376.

Miscellen 39 (über פימלץ) und 40. (Jeh. Modena und Fia de virtù). Von Moritz Steinschneider . . . . . S. 322–326.
Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek II. Von Dr. M. Grunwald . . . . . S. 356–362; 410–423, 571–574.

Notitz. אפילון, רפילום. Von Rabb. Dr. A. Ehrlich . . . . . S. 480.
Notiz. Von David Kaufmann . . . . . S. 189.
Notiz über חמס-חסם. Von Immanuel Löw . . . . . S. 237.
Notiz über „Wissenschaftliche Privat-Bibliotheken" . . . . . S. 384.

Besprechungen und Anzeigen.

Aspects of Judaism being Eighteen Sermons by Isr. Abrahams and Claude G. Montefiore. Von Prof. Dr. B. Badt S. 622—624.

Bacher, Prof. Dr. Wilhelm. Die Agada der Palästinensischen Amoräer. Von Dr. Horovitz . . . . . S. 134—140.

מגלת ספר כולל תולדות יעב"ץ מאת דוד בהנא. Von David Kaufmann. S. 333—336.

Herm. Cohen's Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Lange's Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. Von Dr. Guttmann . . . . . S. 89— 92

Philonis Alexandrini opera quae supersunt. I Ed. L. Cohn. Von Dr. Freudenthal . . . . . S. 178—180.

A. E. Cowley und Ad. Neubauer: The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus. Von Siegmund Fraenkel . . . S. 380—384

Gustaf Dalmann, Aramäische Dialektproben. Von W. Bacher. S. 180—185.

Dünner, Dr. J. H. הגהות על מסכת עירובין, ביצה וסוכה בבלי וירושלמי. Von Dr. Immanuel Deutsch . . . . . S. 429—432.

Friedmann, M. Onkelos und Akylas von Dr. Rosenthal. S. 92—96. 140—144.

A. Glassberg. Die Beschneidung in ihrer geschichtlichen, ethnographischen und medicinischen Bedeutung. Von Dr. R. Kornfeld. S. 376—378.

Glossen zu Gross Gallia Judaica. Von A. Epstein . . . S. 464—480.

Heilprin, Bibelkritische Notizen. Ein nachgelassenes Manuskript. Von Dr. Ehrlich . . . . . S. 238—239

Dr. med. Katzenelson. Die normale und pathologische Anatomie des Talmud. Von Dr. David Kaufmann . . . . S. 378—379.

Klüger, Dr. Herrmann, Ueber Genesis und Komposition der Halachasammlung Edujot. Von Dr. D. Feuchtwang. S. 278—283, 330—333.

Maybaum, Dr. S., Predigten, zweiter Theil: Predigten und Schrifterklärungen. Erstes und zweites Büch Mose. Von Dr. Pinkuss. S. 284.

Textes d'auteurs grecs et romains relatifs, au judaisme, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Von Dr. Leopold Cohn. S. 285—288.

Studies in Judaism by S. Schechter. Von Prof. Dr. B. Badt. S. 45— 48.

Stein, Salo, Materialien zur Ethik des Talmud. I. Die Pflichtenlehre des Talmud. . . . . S. 239—240.

Steinschneider, Moritz, Zusätze und Berichtigungen zu meinem bibliographischen Handbuch über die Litteratur für hebräische Sprachkunde. Von Porges . . . . . S. 240.

Gustav Wertheim. Die Arithmetik des Elia Misrachi. Von Moritz Steinschneider . . . . . S. 96.

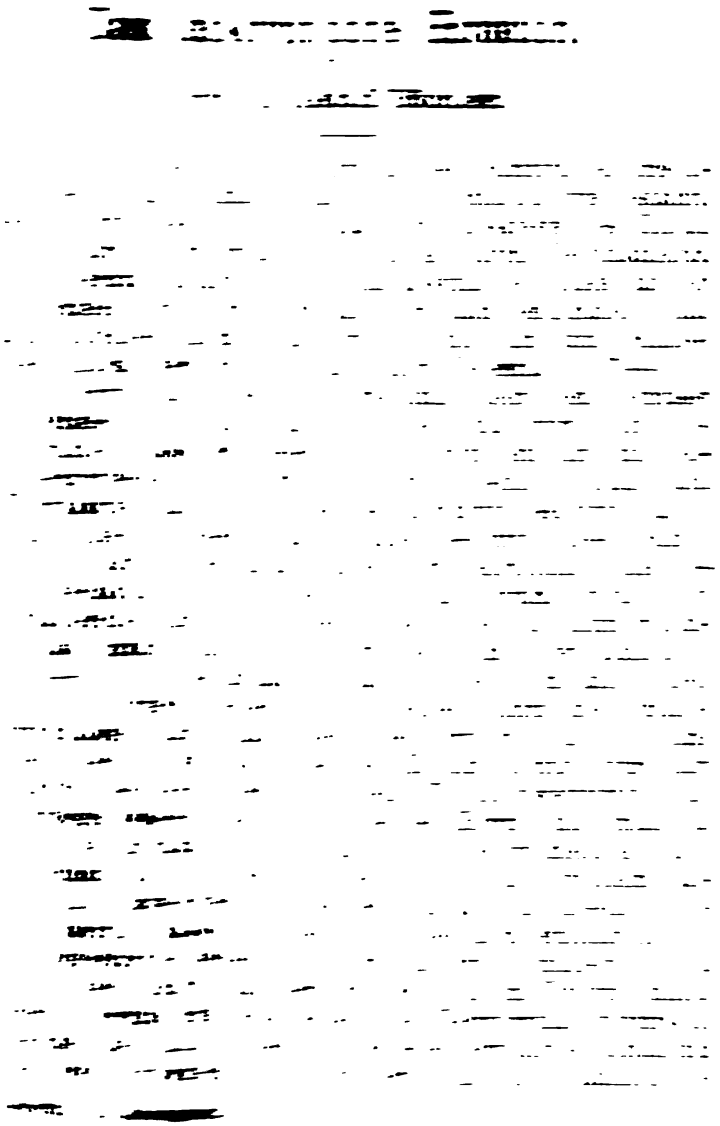
Wiener, Samuel. Bibliotheca Friedlandiana. Von Dr. M. Brann. S. 708—714.

1) Wohlstein, Joseph, Dr., Rabb. Dämonenbeschwörungen.
2) Stübe, R., Dr. phil., Jüdische - babylonische Zaubertexte. Von David Kaufmann . . . . . S. 185—189.

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften . . . S. 189—192, 522—528, 574—576, 671—672.

Verzeichniss der Mitarbeiter:

Adler. E., ... S. 424.
Bacher, W., S. 180, 350, 501, 604.
Badt, B., ... S. 45, 622.
Blau, L., ... S. 16, 67, 104.
Brann, M., ... S. 708.
Brody, H., ... S. 696.
Büchler, A, S. 1, 49, 97, 481, 529.
Cohn, J., ... S. 369.
Cohn, L., ... S. 285.
Dalmann, G., ... S. 326, 454.
Deutsch, I., ... S. 429.
Ehrlich, A. . . . . S. 238, 480.
Eppenstein, S., S. 83, 114, 156, 222, 274.
Epstein, A., S. 25, 257, 296, 464, 564
Feuchtwang, D., S. 193, 278, 330. 385, 577, 693.
Fraenkel, S., ... S. 380.
Freudenthal, M., ... S. 178.
Ginsburger, M., . . . S. 289, 340.
Grunwald, M., S. 356, 410, 571. 667.
Guttmann, J., . . . S. 89, 241.
Horovitz, S., . . S. 134, 264, 312.
Kaufmann, D., S 43, 128, 185, 189, 213, 333, 337, 362, 378, 426, 460, 503, 612, 660, 700.
Kornfeld, R., ... S. 376.
Krauss, S., ... S. 554.
Löw, I, ... S. 237.
Löwy, M., ... S. 392.
Munk, L., ... S. 505.
Pinkuss, H. . . . . S. 284.
Porges, N., ... S. 240.
Poznanski, S., . . . S. 203, 456.
Rahmer, M., ... S. 625, 691.
Rosenthal, F., . . . S. 92, 140.
Schorr, M., ... S. 169, 228.
Simonsen, D., ... S. 585.
Steinschneider, M., . . S. 96, 322.
Treitel, L., ... S, 433.
Weinberg, M., . S. 588, 639, 673.
Weisz, M., ... S. 145.
Wertheim, G., ... S. 616.



Verzeichniss der Mitarbeiter:

Adler. E., ... S. 424.
Bacher, W., S. 180, 350, 501, 604.
Badt, B., ... S. 45, 622.
Blau, L., ... S. 16, 67, 104.
Brann, M., ... S. 708.
Brody, H., ... S. 696.
Büchler, A, S. 1, 49, 97, 481, 529.
Cohn, J., ... S. 369.
Cohn, L., ... S. 285.
Dalmann, G., ... S. 326, 454.
Deutsch, I., ... S. 429.
Ehrlich, A. . . . . S. 238, 480.
Eppenstein, S., S. 83, 114, 156, 222, 274.
Epstein, A., S. 25, 257, 296, 464, 564
Feuchtwang, D., S. 193, 278, 330. 385, 577, 693.
Fraenkel, S., ... S. 380.
Freudenthal, M., ... S. 178.
Ginsburger, M., . . . S. 289, 340.
Grunwald, M., S. 356, 410, 571. 667.
Guttmann, J., . . . S. 89, 241.
Horovitz, S., . . S. 134, 264, 312.
Kaufmann, D., S 43, 128, 185, 189, 213, 333, 337, 362, 378, 426, 460, 503, 612, 660, 700.
Kornfeld, R., ... S. 376.
Krauss, S., ... S. 554.
Löw, I, ... S. 237.
Löwy, M., ... S. 392.
Munk, L., ... S. 505.
Pinkuss, H. . . . . S. 284.
Porges, N., ... S. 240.
Poznanski, S., . . . S. 203, 456.
Rahmer, M., ... S. 625, 691.
Rosenthal, F., . . . S. 92, 140.
Schorr, M., ... S. 169, 228.
Simonsen, D., ... S. 585.
Steinschneider, M., . . S. 96, 322.
Treitel, L., ... S, 433.
Weinberg, M., . S. 588, 639, 673.
Weisz, M., ... S. 145.
Wertheim, G., ... S. 616.

Das apokryphische Esrabuch.

Von

Prof. Dr. **Adolf Büchler.**

Das in die Reihe der apokryphischen Schriften der griechischen Bibel aufgenommene Esrabuch behandelt, wie bekannt, die Geschichte des Reiches Juda vom Passafeste des Königs Josia bis zur Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar, schliesst hieran unmittelbar die Entlassung der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft an, giebt dann den ganzen Inhalt des kanonischen Esra genau wieder und fügt zum Schlusse den über Esra berichtenden Abschnitt Nehemia 7, 73—8, 13 an. Als Grundlage seiner Darstellung dient dem Verfasser dieses Buches die Schilderung der Bibel, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass er dieser nur den Stoff entlehnt und denselben verarbeitet, sondern er schreibt seine Vorlage auch dem Wortlaute nach ab, ohne sie irgendwie selbstständig zu gestalten. Bei diesem Thatbestande bedürfte diese Schrift, wenn bloss auf ihren Inhalt untersucht, eigentlich keiner besondern Behandlung und keiner Zergliederung, wenn nicht zwei auffallende Erscheinungen in derselben die Aufmerksamkeit auf das ganze Buch lenken würden. Es bietet nämlich in Cap. 3, 1—5, 6 eine Erzählung dar, die weder im kanonischen Esra, noch in irgend einer apokryphischen Schrift eine Parallele oder Grundlage hat. Laut derselben erwirbt sich der junge Serubabel, der uns als Page des Königs Darius vorgeführt wird, durch seinen Sieg in einem Weisheitswettstreite mit zwei Amtsgenossen die Gunst seines Herrn und erhält als Belohnung die Erlaubniss, die in Babylonien wohnenden Juden in die Heimat zu führen und den Tempel in Jerusalem aufzubauen. Ein zweiter auffallender Umstand in diesem Buche zeigt sich darin, dass die dem biblischen Esra entlehnten, fast wörtlich abgeschriebenen Abschnitte mehrfach umgestellt sind, wodurch in der Aufeinanderfolge der auch im Urtexte unklar berichteten Vorgänge eine erhebliche Verwirrung verursacht wird, welche die Einschiebung der eben erwähnten Erzählung über die drei Pagen noch steigert. Es sind nämlich die

einzelnen Abschnitte in nachstehender Reihenfolge an einander gereiht:

1. Cap. = 2. Chronik 35—36, die Reinigung des Tempels durch Josia, die Geschichte Judas bis zur Zerstörung;
2, 1—14 = Esra 1, Cyrus entlässt die jüdischen Exulanten aus Babylon und giebt ihnen die Tempelgefässe mit;
2, 15—25 = Esra 4, 7—24, Artaxerxes verbietet in Folge einer Anklage gegen die Juden die Fortsetzung des begonnenen Tempelbaues;
3, 1—5, 6 ohne Parallele, Serubabel erwirbt sich die Gunst des Darius und erhält nebst Freiheitsbriefen die Erlaubniss, den Tempel und Jerusalem aufzubauen und die Juden in die Heimat zu führen;
5, 7—70 = Esra 2, 1—4, 5, das Verzeichniss der mit Serubabel Heimkehrenden, die Thätigkeit dieses in Jerusalem bis zur Unterbrechung des Tempelbaues, die bis zum 2. Jahre des Darius dauerte;
6, 1—7 Ende = Esra 5—6, Wiederaufnahme und Vollendung des Tempelbaues unter Darius;
8, 1—9, 36 = Esra 7—10, Rückkehr der Exulanten unter Führung Esra's, die Wirksamkeit desselben;
9, 37—55 = Nehem. 7, 73—8, 13, Esra's Vorlesung aus dem Gesetze.

Josephus, der in seiner Darstellung der in diesem Buche behandelten Ereignisse in Antiquit. XI, 1—5 von demselben ergiebigen Gebrauch gemacht hat, suchte durch Verbesserung der hier unrichtig auf einander folgenden Königsnamen und durch die Beseitigung eines derselben der Verwirrung abzuhelfen, indem er Artaxerxes in Cap. 2 durch Kambyses ersetzt und in Cap. 5 Cyrus, dessen Nennung nach der des Darius stört, weglässt. Dass er durch diese willkürlichen Aenderungen weder zur Lösung der hiernach schon in seiner Vorlage vorhandenen Schwierigkeiten, noch zum Verständnisse des Buches Etwas beigetragen hat, braucht nicht erst gesagt zu werden, und wir können, insoweit es sich um die Frage der Zusammensetzung des III. Esrabuches handelt, von den Verbesserungen Josephus' völlig absehen. Was die zahlreichen Ausleger betrifft, so sehen Reuss (Chronique ecclésiastique, Seite 50), Fritzsche (Exeget. Handbuch I, Seite 6), Lupton (bei Wace, Apokrypha I, Seite 8 ff.) und Zöckler (Die Apokryphen, Seite 156) den Grund der Schwierigkeiten in einem Textfehler und nennen als Sieger im Wettstreite statt Serubabels auf Grund von Capitel 5, 5 dessen Sohn

Joachim. Doch bemerkt schon Lupton, dass diese Annahme auf sehr unsicherer Grundlage ruhe und Zöckler, dass durch dieselbe wohl die aus der Einschaltung des Pagenwettstreites erwachsene chronologische Schwierigkeit behoben, nicht aber die Umstellungen und die aus denselben sich ergebenden Widersprüche und andere von den Erklärern des Buches verzeichneten Unzukömmlichkeiten beseitigt sind. Es muss demnach, um auch Dieses zu erreichen, ein anderer Weg eingeschlagen werden und zwar der einfachste, der, von den Angaben des Buches selbst ausgehend, zur Erkenntniss der Zusammensetzung desselben führt.

I. Der Wettstreit der Pagen.

a) Cyrus und Darius.

Um den ganz für sich stehenden Abschnitt über den Pagenwettstreit zu erkennen, ist vor Allem auf einen bisher noch nicht beachteten Widerspruch in der Erzählung hinzuweisen. Als nämlich Serubabel aus dem Wettstreite als Sieger hervorgeht und ihm der König Darius die Erfüllung jeder Bitte zusagt, erwidert er demselben (4, 43): „Gedenke des Gelübdes, das Du am Tage des Antrittes Deiner Königswürde gelobtest: Jerusalem zu bauen und alle aus Jerusalem geraubten Gefässe herauszugeben, welche Cyrus weggeschafft hat, da er Babylon zu zerstören gelobte, und dorthin zu senden gelobte. Auch hast Du ja gelobt, den Tempel wieder aufzubauen, welchen die Idumäer bei der Verheerung Judäas durch die Chaldäer verbrannten.“ Fassen wir die einzelnen Theile des hier vorgetragenen Gelübdes in's Auge. Da finden wir an letzter Stelle den Punkt, dass der Tempel in Jerusalem aufgebaut werden solle; laut diesen Worten hat der Wiederaufbau noch gar nicht begonnen, da nicht von der Wiederaufnahme des bereits vor Jahren in Angriff genommenen und nur inzwischen gestörten Werkes die Rede ist, wie man zur Lösung des Widerspruches den Satz aufzufassen geneigt wäre. Sonst hätte Serubabel auf diesen für seine Bitte wichtigen Umstand und auf die Grundlosigkeit der Beschuldigungen, welche die Unterbrechung zur Folge hatten, hinweisen müssen, da dieser im Zusammenhange mindestens so grosse Bedeutung hat, wie die Thatsache, dass die Idumäer das alte Heiligthum verbrannt haben. Es ergiebt sich aus dieser Unterlassung und aus dem Wortlaute, dass der Verfasser uns in eine Zeit versetzen will, als Jerusalem noch in Trümmern lag und die Wiederherstellung des Tempels noch gar nicht

begonnen hatte, demnach die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft in die Heimat noch nicht zurückgekehrt waren.

An zweiter Stelle erbittet sich Serubabel die vom Könige gelobte Auslieferung der Tempelgefässe. Diese Bitte steht jedoch zu Cap. 2, 3—14, wo unser Buch mit Esra 1, 1—11 genau übereinstimmt, im vollsten Gegensatze, denn da heisst es: „Der König Cyrus gab die heiligen Gefässe des Herrn heraus, welche Nebukadnezar aus Jerusalem weggenommen und in seinen Tempel gethan hatte; aber der König Cyrus, der König von Persien, gab sie heraus und überlieferte sie an Mithradates, seinen Schatzmeister, . . . alle Gefässe aber von Gold und Silber wurden heimgebracht.“ Sind die von Nebukadnedzar aus Jerusalem entführten Tempelgefässe bereits unter Cyrus zurückerstattet und nach Judäa gebracht worden, so können sie nicht ein zweites Mal von Serubabel verlangt und ihm auch ausgeliefert worden sein, sie müssten denn in der Zwischenzeit nach Persien zurückgewandert sein, wovon in unserer Erzählung Nichts steht, und was durch Cap. 4, 44 auf's Entschiedenste ausgeschlossen wird[1]). Diese Bitte hat demnach ebenso, wie die auf den Tempelbau bezügliche, die Zeit vor Augen, als sich noch alle Gefässe des jerusalemischen Heiligthums im Besitze des Königs von Persien befanden und diese zu Gunsten der gefangenen Juden noch keine Verfügungen getroffen hatten. Auf die zuerst erbetene Erlaubniss, Jerusalem zu bauen, die zu demselben Ergebnisse führt, will ich kein Gewicht legen, denn man könnte hierin mit scheinbar mehr Berechtigung die erst unter Darius erflossene Erlaubniss zur Befestigung der jüdischen Hauptstadt durch Mauern erblicken.

Beachten wir ferner die durch Serubabels Bitte veranlassten Anordnungen des Königs Darius, so sehen wir unsere An-

[1]) Man könnte freilich, durch diesen Widerspruch und Cap. 4, 57 veranlasst, annehmen, es habe eine Theilung der Tempelgefässe stattgefunden, indem das erste Mal Cyrus die eine Hälfte derselben den von ihm entlassenen Juden schenkte und die andere aus Babylon nach seiner Hauptstadt bringen liess, wo sie aufbewahrt wurde, bis Darius sie an die zweite Gruppe der heimkehrenden Juden auslieferte. Doch braucht man nur den Wortlaut des Berichtes anzusehen, um die Unzulässigkeit dieser Annahme augenblicklich zuzugeben. Bertheau in seinem Commentare zu Esra 1, 7 sagt: „Hier sind vorzugsweise, wenn nicht allein, die Gefässe in Aussicht genommen, welche nach 2. Chronik 36, 7 Nebukadnezar zur Zeit des Jojakim nach Babel brachte.“ Hier- Chronik 36, 18 genannten verschieden und oben vorgeschlagen wurde, möglich; doch erfasser des III. Esra diese Scheidung nicht.

nahme, dass hier zum ersten Male für den Tempel Etwas geschieht, in allen ihren Theilen vollends bestätigt. 4, 57 lautet: „Und alle von Cyrus aus Babylon weggeschafften Gefässe gab er heraus und befahl, Alles, was Cyrus zu thun versprochen hatte, auch selber, zu thun und nach Jerusalem zu senden." Dieser Satz spricht deutlich für das Vorhandensein der gesammten Tempelgefässe bei Darius, da hier klar vorausgesetzt wird, dass Cyrus sein Versprechen noch nicht erfüllt hat. In 4, 62 wird berichtet: „Sie priesen den Gott ihrer Väter, dass er ihnen Freiheit verliehen, hinaufzuziehen und Jerusalem zu bauen sammt dem Tempel, der nach seinem Namen genannt ist." Dieses zeugt unmissverständlich davon, dass Darius den Juden zum ersten Male diese Freiheiten gewährt, und schliesst die Deutung aus, als wären diese jenen bereits von Früheren eingeräumt worden. Denselben Sachverhalt setzt 4, 50 voraus: „Und dass das ganze von ihnen besetzte Land steuerfrei sein solle, und dass die Idumäer die Flecken, welche sie von den Juden in Besitz hatten, räumen sollen," und beweist ebenso sicher, dass hier die ersten Juden in die Heimat ziehen und die unrechtmässigen Besitzer veranlassen, ihr Stammgebiet zu räumen, was diese gewiss schon früher hätten thun müssen, wenn bereits viele tausend Juden mit königlicher Erlaubniss nach Judäa zurückgekehrt wären. Doch am beweiskräftigsten spricht für die Zeitansetzung der hier beschriebenen Vorgänge 4, 53: „Und dass alle aus Babel zur Gründung der Stadt Ausziehenden Freiheit haben sollen für sich und ihre Nachkommen und die mitziehenden Priester." Es ist von der Neugründung Jerusalems die Rede, die unzweifelhaft eine bereits unter Cyrus erfolgte Ansiedlung von vierzigtausend Juden ausschliesst.

Steht es auf Grund dieser Erwägungen fest, dass der Verfasser der Erzählung über den Wettstreit der Pagen die auf den Bau des Tempels, die Begründung Jerusalems und die Auslieferung der Tempelgefässe bezüglichen Verfügungen des Königs Darius als etwas ganz Neues darstellt, dem nichts Aehnliches vorangegangen war, dabei aber ausdrücklich den König Darius als Urheber der Gunstbezeugungen nennt, so ergiebt sich hieraus vor Allem, dass diese Geschichte neben den sie umgebenden Schilderungen über das gleiche Verfahren des Königs Cyrus unmöglich bestehen, daher auch nicht von dem Bearbeiter des aus dem kanonischen Esra entlehnten Stoffes herrühren kann. Somit muss die Erzählung über den Pagenwettstreit und die damit zusammenhängenden Anordnun-

gen des Königs Darius als eine aus einem anderen Kreise stammende Schrift für sich, von den übrigen Theilen des III. Esra gesondert, betrachtet werden [1]), da es mit diesen nicht nur Nichts gemein hat, sondern ihrem Inhalte geradezu widerspricht, und nur durch die Gedankenlosigkeit eines Compilators mit ihnen kann zusammengefügt worden sein. Zugleich ergab sich uns, dass der Verfasser unserer Erzählung Vieles, was das Buch Esra von Cyrus anordnen und auch ausführen lässt, dem König Darius zuschreibt, und, was noch auffallender ist, in Verbindung mit demselben Serubabel, den auch der kanonische Esra als Führer des zurückkehrenden Volkes unter Cyrus bezeichnet. Und dass der Name des Darius nicht etwa in Folge eines Versehens oder durch absichtliche Fälschung an Stelle desjenigen des Cyrus getreten ist, erhellt mit Sicherheit daraus, dass der Verfasser in 4, 44 beide Könige ausdrücklich neben einander nennt und bemerkt, dass Cyrus die Gefässe des Heiligthums aus Babylon entfernt und Darius gelobt habe, dieselben nach Jerusalem zu senden, wie er auch in 4, 57 dessen gedenkt, dass dieser Alles, was jener versprochen, auszuführen befahl. Der Verfasser nimmt demnach an, dass Cyrus wohl die besten Absichten den Juden und deren Tempel gegenüber hatte, die Verwirklichung derselben jedoch von Darius bewerkstelligt wurde. Diese so befremdende Annahme widerspricht aber der ausdrücklichen Angabe in Esra 1, 1—11 und stellt uns vor die Frage, wie sich der Verfasser mit den Berichten der Bibel in so offenbaren Widerspruch setzen konnte. Denn dass er es mit Bewusstsein gethan, darf wohl bei seiner in 4, 49—5, 6 sich zeigenden Vertrautheit mit der Bibel als sicher vorausgesetzt werden. Ferner bedarf es der Darlegung dessen, in welchem Verhältnisse er sich Darius zu Cyrus dachte, indem er jenen das Versprechen des letzteren erfüllen lässt.

Nachdem der Verfasser in der Darstellung der Vorgänge sich vom Esrabuche unabhängig und verschieden gezeigt hat, muss die Beantwortung der Frage ausserhalb des letztern und in den Angaben unserer Erzählung selbst gesucht werden. Da Darius Alles, was Cyrus zu thun versprach, ausführt, dürfte sich ihn der Erzähler als Nachfolger dieses gedacht haben; da jedoch andererseits mit keinem Worte dessen gedacht wird, dass Cyrus durch den Tod an der Erfüllung seines Versprechens gehindert wurde, so scheint er ihn, wie auch sonst der Eindruck

[1]) So schon Lupton, a. a. O. Seite 9.

lehrt, als noch lebend vorauszusetzen. Wenn nun aber Darius dessen Zusagen erfüllt, so ist diese Thatsache nur verständlich, wenn angenommen wird, dass Cyrus all' Dieses wohl geloben konnte, doch in Folge seiner Stellung zur Vollführung nicht befugt war, Darius dagegen das Recht zustand, alle auf die babylonischen Juden bezüglichen Verfügungen zu treffen, mit anderen Worten, dass er, nicht aber Cyrus, der Herr von Babylonien war. Nun heisst es aber in 4, 44, dass dieser Babylon erobert und gelobt habe, es zu zerstören, wie auch, dass er die Tempelgefässe aus dieser Stadt weggeschafft habe (ebenso in 4, 27), die er nach Jerusalem zu senden sich vornahm. Diese Angaben lassen sich mit dem Vorhergehenden nur dann vereinbaren, wenn Cyrus Babylon nicht als selbstständiger Herrscher, sondern nur als Vollstrecker des Willens des Darius erobert und zerstört hat, weshalb sich auch die Tempelgefässe im Besitze dieses Königs befinden. Wir haben sonach nur die Geschichte der Eroberung Babylons zu vergleichen, um die Lösung dieses Räthsels zu finden, und zwar in erster Reihe nicht in der Darstellung der alten Geschichtsschreiber, sondern in dem Berichte, aus dem die Verfasser apokryphischer Schriften zumeist schöpften, in der Bibel. Daniel 6, 1 erzählt, dass nach dem Tode Belsazars Darius, der Meder, die Herrschaft über Babylon erhielt, und es unterliegt nach dem oben Gesagten keinem Zweifel, dass auch die Erzählung über den Pagenwettstreit diesen König meint[1]). Alle Schwierigkeiten, die uns die Erzählung vorher darbot, schwinden jetzt und machen jedwede gekünstelte Erklärung und gewaltsame Textänderung überflüssig. Serubabel, Page des Darius, des Meders, ein noch junger Mann (3, 4 und 4, 58),

[1]) So hat schon Hitzig, Geschichte des Volkes Israel I, 276 in III. Esra 5, 2 Darius, den Meder, vermuthet und auch auf andere übereinstimmenden Einzelheiten der beiden Bücher hingewiesen; so auch auf die drei obersten Magnaten in 3, 9 nach Daniel 6, 3, denen die in anderen Berichten erwähnten sieben Räthe gegenüberstehen. Doch sagt er Seite 277: „Also hält der Schreiber von 1. Esra Capp. 3. 4 und 5. 6 den in Cap. 5, 3 erwähnten Darius für Darius, den Sohn Hystaspes, vgl. 4, 44, 57 und 3, 14 und macht den Serubabel, welcher allerdings zur Zeit dieses Darius noch lebte, Esra 5, 2, zu dessen Leibwächter 3, 4; 4, 13" und verlässt hiermit die richtige Spur". Auch Lagarde, Mitt. 4, 318, der die Ueberzeugung aussprach, dass die Erzählung vom Pagenwettstreite ursprünglich hinter Daniel 6, 1 untergebracht war, hat, wenn er auch Nichts zur Begründung vorgebracht hat, hierin deutlich Darius als den Meder gekennzeichnet. Ebenso bezeichnet es Reuss, Geschichte der heiligen Schriften, A. T., Seite 636, § 512, als wahrscheinlich, dass dieser gemeint sei.

erwirbt sich die Gunst seines Herrn, während alle in die Gefangenschaft geführten Juden noch in Babylonien weilen, und der Tempel in Jerusalem und das ganze Land Judäa verödet darniederliegen. Seit kurzer Zeit ist Darius der Herr Babyloniens (s. weiter), dessen Hauptstadt der Feldherr Cyrus erobert hat; bei dieser Gelegenheit hat derselbe die Tempelgefässe des jerusalemischen Heiligthums aus dieser Stadt weggeschafft und gelobt, dieselben nach Jerusalem zu schicken. Als Darius König von Babylon wurde, hatte auch er gelobt, die von Cyrus weggeschafften Tempelgefässe den Juden wiederzugeben und deren Tempel und Hauptstadt zu bauen. Als er nun von Serubabel an dieses Gelübde erinnert wird, zögert er keinen Augenblick, es zu erfüllen und zugleich auszuführen, was Cyrus versprochen hat.

Nur eine Frage ist trotz der so einfachen Lösung unbeantwortet geblieben, wie sich nämlich diese Darstellung mit der des Esrabuches vereinbaren lässt, welches all' die den Juden gewährten Begünstigungen von Cyrus ausgehen lässt. Um auch hierauf die natürliche Antwort zu gewinnen, ist noch eine andere Untersuchung nothwendig.

b) Die Eroberung Babylons und die Tempelgeräthe bei Josippon.

In der Erzählung vom Pagenwettstreite werden mehrere Vorfälle, die den hier beschriebenen vorausgingen, mit nur wenigen Worten gestreift und ihre Kenntniss vorausgesetzt. Es handelt sich nämlich um die Eroberung der Hauptstadt Babyloniens durch Cyrus und deren Verheerung einerseits, andererseits um die Wegschaffung der Tempelgefässe aus der der Vernichtung geweihten Stadt und um das auf dieselben bezügliche Gelübde des genannten Eroberers. All' dieses fasst der Satz 4, 44 zusammen: „Alle aus Jerusalem früher geraubten Tempelgefässe, welche Cyrus weggeschafft hatte, da er Babylon zu zerstören gelobte, und sie dorthin zu senden gelobte." Da diese Begebenheiten, welche für die Juden besonderes Interesse haben mussten, weder in der Bibel, noch in einem der vorhandenen apokryphischen Bücher geschildert, hier aber bei den Lesern des III. Esra als bekannt vorausgesetzt werden, so halte ich es für nicht unwahrscheinlich, dass sie den Inhalt einer der Erzählung vom Pagenwettstreite vorausgehenden und diese ergänzenden Schildernng bildeten. Auf diese Vermuthung führt auch eine von anderer Seite ausgehende Erwägung; in Daniel 5, 1—4 wird nämlich vorgetragen, wie

Belsazar, der König von Babylonien, die aus dem jerusalemischen Heiligthume geraubten Gefässe bei einem Gelage gebraucht uud entweiht und in 5, 5—29, wie Gott über diese That zürnt und bei dieser Gelegenheit dem Könige und seinem Reiche den Untergang ankündigt. Aus Esra 1, 7 erfahren wir, dass Cyrus die Tempelgefässe den nach Palästina heimkehrenden Juden übergiebt, ohne dass wir wüssten, wo sich dieselben bis zu diesem Zeitpunkte befanden. Beim Lesen dieser beiden Berichte musste sich jedem denkenden Leser die Frage aufdrängen, was denn mit diesen Gefässen nach dem Tode des sie entweihenden Belsazar geschehen sei, und wie dieselben in die Hand des persischen Königs Cyrus gelangten, da es die Bibel unterlassen hat, uns über das Verhältniss dieses Fürsten zu dem babylonischen zu unterrichten. Wie andere, bald empfundene Lücken der biblischen Berichte, wurde auch diese durch die jede Kluft überbrückende Sage ausgefüllt, indem sie erzählte, dass Cyrus bei der Eroberung Babylons, das die Tempelgefässe beherbergte, sich dieser annahm und gelobte, sie nach Jerusalem zu schicken. Den Stoff zu dieser Ergänzung bot der von der Geschichte aufbewahrte Sachverhalt, laut dem Cyrus die Schätze Babylons plünderte und sie in die Hauptstadt Persiens brachte, und den die Sage mit den von der Bibel gebotenen Angaben verwob.

Doch konnte der Verfasser dieser ergänzenden Erzählung die von der Geschichte gezeichnete Figur des Cyrus nicht lange festhalten, denn er fand in Daniel 6, 1 die Mittheilung vor, dass nach der Ermordung Belsazars Darius, der Meder, König von Babylonien wurde. Da diese Angabe für den jüdischen Schriftsteller von grösserer Bedeutung, als die der Geschichtsschreiber war, er aber nicht umhin konnte, auch diese zu berücksichtigen, so musste er nach einer Darstellung der ihn unmittelbar interessirenden Vorgänge sich umsehen, in der neben dem regierenden Herrscher Darius auch Cyrus einen Wirkungskreis zugetheilt bekam, und die zur Erzählung des Buches Daniel stimmte. Als solche bot sich ihm die fast von allen Geschichtsschreibern des Alterthums aufgenommene oder mindestens berücksichtigte Erzählung über die Jugend des Cyrus, seine Leistungen am medischen Hofe und sein Verhältniss zu Astyages, dem Könige von Medien, dar[1]), eine

[1]) Vergleiche die verschiedenen Berichte der alten Geschichtsschreiber bei Duncker, Geschichte des Alterthums, 5. Auflage, IV, 256 ff. Es würde uns zu weit führen, die Quelle unserer Schrift hier des Weiteren nachweisen zu wollen; denn, obgleich es mir auf Grund der

Geschichte, die um so mehr entsprach, als sie auch dem Verfasser von Daniel 6 als Grundlage diente. Hiernach ist Cyrus Vasall des Königs Darius, handelt in dessen Auftrage, und als er gelobt, die Tempelgefässe nach Jerusalem zu senden, bedarf es noch des Willens und der Zustimmung seines Herrn, das Gelübde zu erfüllen. Doch sind hiermit noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt; in Daniel 6, 3 wird nämlich erzählt, dass am Hofe des Königs Darius, des Meders, Daniel die höchste Würde bekleidete, ohne dass auch nur angedeutet wäre, wie er, der vorher am Hofe Belsazars wirkte, zu Darius

---

Realien und des Wortschatzes unzweifelhaft erscheint, dass die Verfasser der apokryphischen Schriften Judith, III. Esra, der Zusätze zu Daniel und Esther sich mit persischer Geschichte befassten, bedarf dieses einer eingehenden Untersuchung, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht statthaft ist. Es genüge der Hinweis darauf, dass das Verhältniss, welches im III. Esrabuche zwischen Darius und Cyrus vorausgesetzt wird, in vielen Einzelheiten an die Darstellung Xenophons in Cyropaed. VII, 5, 15 ff. erinnert, der auf den letzten babylonischen König einen Fürsten Mediens, Cyaxares folgen lässt, in dessen Auftrage Cyrus Babylon erobert. Jener, der nach Daniel 6, 1 bei seinem Regierungsantritte schon 62 Jahre zählt, ist bei Xenophon der Oheim des Cyrus und übergiebt diesem, in Ermangelung männlicher Leibeserben, mit seiner Tochter das medische Reich (Cyropaed. VIII, 5, 19, vgl. Hitzig zu Daniel, Seite 76 und Duncker, Geschichte IV, 256—276 über das Verwandtschaftsverhältniss und Gelzer, Julius Africanus Seite 102 und 216.). Unter allen Darstellungen, welche die alten Quellen darboten, scheint den jüdischen Bearbeitern der Geschichte in sagenhafter Weise der Roman Xenophons am besten entsprochen zu haben, und wir finden in der That sowohl im Buche Daniel, als auch in dem an dieses sich anlehnenden III. Esra Vieles, was nur Xenophon erwähnt. Dabei ist es für uns selbstredend gleichgiltig, ob die Darstellung der Ereignisse der geschichtlichen Wahrheit entspricht oder erdichtet ist; uns genügt die Thatsache, dass der Verfasser Daniels den medischen König Darius als Herrscher von Babylonien vor Cyrus und neben ihm nennt und, da die Erzählung vom Pagenwettstreite an das Buch Daniel sich anlehnt, das III. Esrabuch dieselbe Darstellung fortführt. Zu beachten ist noch in diesem Zusammenhange, was Ibn Esra in seinem Commentar zu Daniel 6, 1 bemerkt: ובספרי מלכי פרס כי דריוש זה הזקן היה חותן כורש ושניהם תפסו בבל כי כורש היה מלך פרס וזה דריוש היה מלך מדי והנה כורש הניח חתנו על מלכות כשדים כי כורש המליכו והנה בזמן אחד מלכו על כן בנפול בשדים טלו ישראל מבבל עם זרובבל כאשר צוה כורש. „In den Büchern der Könige Persiens wird erzählt, dass dieser Darius, der alte, der Schwiegervater des Cyrus war, und dass beide Babylon eroberten, denn Cyrus war König von Persien und dieser Darius König von Medien, und Cyrus liess seinem Schwiegervater die Herrschaft über die Chaldäer, als man ihn selbst zum König machte. Sie regierten demnach gleichzeitig, deshalb zogen nach dem Sturze der Chaldäer die Israeliten unter Serubabel aus Babylonien, wie Cyrus es anordnete." Welche Quellen Ibn Esra unter den Büchern der Könige von Persien meint, ist nicht angegeben, doch werden wir eine ähnliche Darstellung bald kennen lernen.

kam, und auf welche Weise er zu seiner hohen Stellung unter Darius gelangte, von der 6, 29 und 10, 1 erzählen. Andererseits tritt in Esra 1, 11 und sonst Serubabel am Hofe des Cyrus und in III. Esra 4—5 auch an dem des Darius auf; wie verhalten sich diese beiden jüdischen Räthe am Hofe der genannten Könige zu einander, und wie erhielt Serubabel seine Würde, da aus der Schilderung in III. Esra hervorzugehen scheint, dass Daniel nicht mehr am Hofe ist? Diese Fragen mussten zum Theile innerhalb des Buches Daniel, hauptsächlich aber am Ende desselben beantwortet werden, um die Lücke zwischen diesem Buche und dem die unmittelbar auf Daniel folgenden Vorgänge schildernden Esra auszufüllen. Dass dieses in Wirklichkeit geschehen ist, davon zeugt die Erzählung von dem Pagenwettstreite, in welcher uns der noch junge Serubabel vorgeführt und der erste Beweis seiner Weisheit und die Veranlassung zu seiner Erhebung zum Verwandten des Königs und Führer seines Volkes geschildert wird. Und dass auch die oben als vorhanden erwiesene Ergänzung zur Geschichte der Tempelgefässe geliefert wurde, haben wir bereits in den wenigen Andeutungen, die uns das III. Esrabuch erhalten hat, mit hoher Wahrscheinlichkeit erkannt.

Soll aber diese Vermuthung über das Vorhandensein dieser Ergänzungsberichte und deren Entstehung festen Boden gewinnen, so müssen auch andere Theile, die sich zur Schliessung der Lücken als nothwendig ergaben, die jedoch weder unter den apokryphischen noch unter anderen verwandten Litteraturerzeugnissen sich finden, als in alter Zeit vorhanden erwiesen werden. In der That bietet uns ein für diese Zwecke noch wenig beachtetes, geschweige denn verwerthetes Buch die ganze Erzählung zusammenhängend dar, die auf alle oben gestellten Fragen über das Schicksal der Tempelgefässe von Belsazar bis Cyrus, über das Verhältniss Daniels zu Darius und zu Serubabel und über Alles, was wir in den Apokryphen vermissen, Antwort ertheilt, und auch das Wenige, das diese uns in der Erzählung vom Pagenwettstreite erhalten haben, verarbeitet. Ich meine das hebräische Werk Josippon oder Joseph ben Gorion, das auf seinen Inhalt und seine Entstehungszeit von Zunz (Gottesdienstliche Vorträge, Seite 154 ff.) eingehend geprüft wurde, aber hinsichtlich seiner Zusammensetzung und seiner Quellen nur wenig Beachtung gefunden hat. Schon der mannigfaltige Inhalt zieht die Aufmerksamkeit auf sich: „Gleich den Büchern der Chronik fängt das Buch

mit Adam an, erklärt die Völkertabelle der Genesis und geht sofort zu fabelhaften Sagen der ältesten römischen Geschichte über, die sich an gleiche Nachrichten über Babylon anknüpfen. Mit Babels Fall wird die eigentliche jüdische Geschichte eröffnet; es folgen hierauf die Erzählungen von Daniel, Serubabel, dem Tempelbau, einige Nachrichten von Cyrus und Kambyses, an welche sich die Geschichte von Esther anschliesst. Mit einem schnellen Sprung kommt der Autor von Darius bei Alexander an, beschreibt dessen Verhältniss zu den Juden, seine Thaten und seine Züge ausführlich, sehr kurz aber die seiner Nachfolger, in Sonderheit auf Rom Rücksicht nehmend, und fährt alsdann wieder mit der jüdischen Geschichte fort, so dass der Angriff des Heliodor auf den Tempel, die Uebersetzung der Siebzig, die makkabäischen Begebenheiten, die Ereignisse der Herodäer und der letzte Krieg bis zur Zerstörung des Tempels vorgetragen und nur dreimal mit kurzen Nachrichten aus der römischen Geschichte unterbrochen werden. Dass weder Josephus, noch überhaupt ein vorhadrianischer Schriftsteller spricht, ist längst anerkannt; . . . es kann nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfasst worden sein . . . sein Vaterland ist Italien" (Zunz a. a. O.). In neuester Zeit hat K. Trieber[1]) diesem ganz eigenartigen Werke seine Aufmerksamkeit zugewendet und mit besonderem Nachdrucke darauf hingewiesen, dass Urtheile über Josippon, die auf einer anderen, als der ersten Ausgabe dieses Buches beruhen, immer zweifelhaft sind, da schon die Constantinopeler aus dem Jahre 1510 grosse, den Forscher irreführende Zusätze aufweist. Er hat aber auch überzeugend dargethan, dass auch die erste Ausgabe nicht das ursprüngliche Werk darstellen könne, sondern gleichfalls Interpolationen enthalte, welche die Handschrift der arabischen Uebersetzung nicht kennt, so den Alexanderroman und andere. Von grosser Wichtigkeit für ein richtiges Urtheil über Josippon ist nach Trieber die Thatsache, dass jene Stellen des Buches, an denen der Verfasser einzelne Theile seines Werkes mit Nummern und sich selbst als Josippos b. Gorion anführt, insgesammt in der ersten Ausgabe fehlen. Den eigentlichen Inhalt der Arbeit Trieber's bildet aber der Nachweis dessen, dass die auf den Alexanderroman folgende, das 14. und 15. Capitel

[1]) Zur Kritik des Gorionides, Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse 1895, Seite 381—409.

umfassende Interpolation, welche die Hauptereignisse von der Diadochenzeit bis Augustus hinab aufzählt, aus Panodoros genommen, dagegen der Kern des ursprünglichen Werkes aus Nikolaos von Damaskus geschöpft sei.

Uns interessirt hier der erste Theil des Kernes, der die apokryphischen Erzählungen über Daniel, Serubabel, die Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft, den Tempelbau und die Einweihung des Heiligthums enthält. Durch die Freundlichkeit der Verwaltung der Breslauer Seminarbibliothek, der ich hier meinen Dank abstatte, wurde es mir möglich, die auch für diese Untersuchung unentbehrliche erste Ausgabe des Josippon zu benützen. Weicht hier die Constantinopeler auch nicht erheblich ab, so sind auch die wenigen Unterschiede, wie wir es bald sehen werden, von Wichtigkeit. In Cap. 3 [1]) heisst es: „Es geschah, als Gott an Babel die Strafe vollziehen wollte, die er durch Jesaia und Jeremia vorherverkündet hatte, liess er gegen dasselbe zwei grosse und mächtige Könige erstehen, Darius, den König von Medien, und Cyrus, den König von Persien. Cyrus hatte sich mit Darius verschwägert, indem er dessen Tochter zur Frau nahm. Es vereinigten sich beide, fielen von dem Könige der Chaldäer ab, empörten sich gegen den König Belsazar und begannen einen grossen Krieg; doch siegten am Anfange desselben die Chaldäer, so dass viele Erschlagene vom Heere der Meder und Perser fielen. Da verstärkten die beiden Könige ihre Stellungen, der grosse und gewaltige Krieg entbrannte von Neuem, es fielen von beiden Heeren Viele, sie vergossen das Blut vieler Personen ohne Zahl, die Chaldäer flohen, Cyrus und Darius verfolgten sie mit ihren Heeren, rieben sie auf, bis zu einem Orte, der eine Tagereise von Babylon entfernt war. Als der König Belsazar dieses sah, sandte er das Heer der Helden und tausend von den chaldäischen Fürsten im Vereine mit der grossen Truppe der Vornehmen, die im königlichen Palaste sich befand; sie zogen gegen Abend aus Babylon, marschirten die ganze Nacht und griffen bei Tagesanbruch das Lager des Cyrus und Darius an, so dass es erschrak und das medische Lager floh. Aber Cyrus leistete mit seinem Heere den Chaldäern Widerstand, griff sie an und lenkte sie von der Verfolgung der Meder ab. Als die Nacht hereinbrach, erneuerte sich der Kampf, es fielen sehr viele von den Medern und Persern, denn die Chaldäer errangen den Sieg. Da veranstaltete Belsazar ein grosses Gast-

[1]) ed. princeps. p. 4a, ed. Const. p. 3a.

mahl [1]), vertheilte unter sie Silber und Gold, unterhielt sich mit seinen tausend Feldherren, schmauste mit ihnen, und sie blieben beisammen den ganzen Tag und die ganze Nacht, und Belsazar trank sehr viel. Als ihn der Wein heiter gestimmt hatte, liess er die silbernen und goldenen Gefässe, die Nebukadnezar mit der Gefangenschaft aus Jerusalem nach Babylon gebracht, holen und entweihte die heiligen Gefässe und trank mit seinen Feldherren, Kebsweibern und Frauen aus denselben. Nach einem kurzen Auszuge aus Daniel 5, 1—28 fährt er fort: Als der König und seine Feldherren die Deutung aus dem Munde Daniels hörten, da erschraken die Männer gar sehr, erhoben sich und gingen jeder nach Hause und der König blieb mit seinen Verschnittenen und seinen Hausleuten allein. Und er zitterte und bebte, Todesangst erfasste ihn und ein tiefer Schlaf überfiel ihn, und er schlief in seiner Angst wie ein Todter. Es befand sich aber im königlichen Palaste ein Verschnittener von den ältesten Dienern Nebukadnezars, geehrt und angesehen, und er dachte: Es ist ja Daniel, der Belsazar heisst, nach dem Gotte meines Herrn Nebukadnezar, der ihm seine Träume zuverlässig gedeutet, so dass keines seiner Worte unerfüllt blieb; nun hat derselbe meinem Herrn Belsazar das Wort verkündet, so will ich denn das Haupt des Königs abhauen und damit zu dem Könige von Medien und dem von Persien laufen. Und es war in derselben Nacht, während der König Belsazar auf seinem Bette schlief, da schlug der Verschnittene den König, tödtete ihn, nahm ihm den Kopf ab, eilte mit demselben in das Lager des Cyrus und des Darius, der Könige von Medien und von Persien, übergab ihnen das Haupt Belsazars und erzählte ihnen Alles, was Belsazar mit den Gefässen des Tempels in Jerusalem gethan, wie er sie beim Weingelage entweiht, und wie Gott seinen Engel gesandt, der die Worte geschrieben, und dass Daniel die Schrift erklärt und den König dafür, dass er sich erkühnt, die Gefässe des Heiligthums zu entweihen, zurechtgewiesen habe, und da — so schloss er — hat Gott das Unheil gebracht, das Eure Augen heute sehen. Und als Cyrus und Darius die Worte des Verschnittenen hörten, da verneigten sie sich vor dem Ewigen, dem Gotte des Himmels, und Cyrus sprach: Gelobt sei der Gott dieser Gefässe und des Tempels, der in Jerusalem bestand, der Gott, der Rache geübt an dem Manne,

---

[1]) Der letzte Satz ist angeführt von Raschi zu Daniel 5, 1; siehe Zunz, Seite 159, Note e.

der die Gefässe seines Heiligthums entweihte. Denn schon lange haben wir vernommen, dass Du der Herr der ganzen Erde bist und der Gott aller Geschöpfe und Schöpfer der ganzen Welt; doch erst jetzt weiss ich, dass der Ewige grösser ist, als alle Götter und in seiner Hand die Macht liegt, Könige zu entthronen und einzusetzen. Da gelobte der König Cyrus, das Heiligthum des Ewigen unseres Gottes in Jerusalem zu erbauen, die Gefangenen aus Babylon nach Jerusalem zu entlassen und die heiligen Gefässe dem Tempel in Jerusalem zurückzuerstatten. Und es geschah nach diesen Begebenheiten, da zogen Cyrus und Darius, der König von Medien, mit einem grossen Heere aus, zerstörten das ganze Land der Chaldäer, belagerten Babylon, eroberten dasselbe und schlugen von Mann bis Frau, von Kind bis Säugling wie einen Mann, die Jünglinge tödteten sie, und die Jungfrauen zertraten sie mit den Hufen der Pferde, alle Fürsten und Aeltesten erwürgten sie mit Stricken und alle Schwangern schlitzten sie auf und alle Kinder schleuderten sie an den Felsen. So rächte er an Babylon das vergossene Blut seiner Diener und seinen Tempel, seine Stadt und sein Volk. Und es geschah nachher, da theilten die beiden Könige das ganze Reich der Chaldäer[1]), und Darius bekam Babylon und seine Umgebung und den königlichen Palast und setzte sich auf den Thron des Königs Belsazar und wurde König in Babylon; der König Cyrus bekam das ganze Reich der Chaldäer mit Ausnahme Babylons. Bis hierher sind die Begebenheiten der Könige der Chaldäer. Und Darius, der Meder, übernahm die Herrschaft der Chaldäer, als er schon alt war; und als Darius den Thron in Babylon bestieg, da erkundigte er sich nach Daniel und liess ihn rufen, und als man ihn vorführte, liess er ihm einen Stuhl geben und Daniel setzte sich.

Ich habe hier den Theil der bei Josippon aufbewahrten Erzählung aufgenommen, der die oben festgestellte Lücke zwischen Daniel 5 und 6 schliesst und uns über Alles Aufklärung giebt, was der biblische Bericht dunkel gelassen hat. Wenn man diese Schilderung mit der des Pagenwettstreites vergleicht, so wird man ohne Bedenken zugeben müssen, dass

---

[1]) Im Hebräischen lautet der Bericht ויחלקו שני המלכים את כל מלכות כשדים [מחוצה לבבל עד הנה בא הקץ למלכות כשדים] ויקח דריוש את בבל ואת בנותיה ואת היכל המלך . . . והמלך כורש לקח את כל מלכות כשדים מחוצה לבבל עד הנה דברי מלכי כשדים. Hier stören die eingeklammerten Worte, die auch dadurch verdächtig erscheinen, dass sie am Schlusse des Satzes sich wiederholen; soll es eine Dittographie sein?

die letztere in dem Satze, welcher von der Eroberung Babylons durch Cyrus, von dessen die Tempelgefässe betreffendem Gelübde und von der Verbindung der beiden Könige in kurzen Andeutungen spricht, die von Josippon gebotene Darstellung der Ereignisse voraussetzt. Um jedoch die Quelle dieser Sage und der Ergänzung des Bibeltextes genau kennen lernen zu können, muss zuvörderst die Zusammensetzung des bei Josippon befindlichen Abschnittes untersucht und darauf hin geprüft werden, ob dieser einheitlich ist und alle Theile desselben zu einem Ganzen gehören oder vielleicht aus verschiedenen Erzählungen zusammengetragen sind. (Fortsetzung folgt.)

Aus den talmudischen Randnoten des Herrn Rabbinatspräses S. L. Brill in Budapest.

Von

Prof. Dr. **Ludwig Blau.**

Der ehrwürdige Gelehrte, aus dessen Notizen dieser Aufsatz hervorgegangen, ist der Nestor der ungarischen Rabbiner, der sich ob seines Charakters und seiner Gelehrsamkeit allseitiger tiefer Verehrung erfreut. In seiner langen öffentlichen Wirksamkeit — er steht seit einem halben Jahrhundert in den Diensten der Pester israelitischen Religionsgemeinde und war ein Jahrzehnt hindurch Professor an der Budapester Landes-Rabbinerschule — hat er es verstanden, Altes und Neues mit seltenem Takte in Harmonie zu bringen, sodass seine Person von allen Vertretern der verschiedenen Richtungen im ungarischen Judenthume, wo die Gegensätze schärfer hervortreten, als in anderen Ländern, mit der grössten Hochachtung umgeben wird. Ein Hörer von Moses Sofer in Pressburg und August Boekh in Berlin, wo er auch mit Sachs und Zunz verkehrt hat, und von anderen hervorragenden Vertretern der religiösen und profanen Wissenschaft vereinigt er in sich gleichmässig jüdisches und allgemeines Wissen. Er gehört zu den seltenen bedeutenden Talmudisten, welche ausser der Tradition auch die übrige jüdische Litteratur in hohem Masse beherrschen. Er ist nicht nur glücklicher Besitzer einer selbsterworbenen, an seltenen und werthvollen Werken

reichen Bibliothek, sondern auch gründlichster Kenner derselben. Seinen Wissensschatz, den er in einem arbeitsvollen, langen Leben gesammelt hat — er steht im 82. Lebensjahre — verwaltet er mit der Liberalität der alten Talmud-Gelehrten, denen die „mündliche Lehre" wirklich die mündliche war. Für die Geschichte der Juden Oesterreich-Ungarns im 19. Jahrhundert ist Rabbinatspräses Brill eine lebende Quelle, die nie versiegt. Man consultirt ihn in diesen Fragen gleichsam wie ein Quellenwerk. Wenn er auch keine Schüler mehr um sich versammelt, wie in alter Zeit, als noch Professor Bacher und Professor Goldziher zu seinen Füssen sassen, fehlt es ihm dennoch nicht an dankbaren Zuhörern, die sich an seinen geist- und gemüthvollen Gesprächen ergötzen und auf seine wissenschaftlichen Bemerkungen freuen. Dem Druck hat jedoch Rabbinatspräses Brill aus seinen Forschungen Nichts übergeben.

Er hatte die Güte, mich mit seinem Vertrauen auszuzeichnen und mir seine Notizen zum babylonischen Talmud zu übergeben. Diese Bemerkungen stammen vom Rande seines Talmud-Exemplars, wohin sie in mehr als einem halben Jahrhundert einzelweise verzeichnet und nachträglich gesammelt wurden. Dieser Ursprung der Bemerkungen hat auch ihre Form bestimmt: sie tragen das Gepräge der הגהות, welche wir aus unseren Talmudausgaben kennen, d. h. sie sind von gedrängter Kürze. In dieser Eigenschaft übertreffen sie den Talmud selbst, dieses Muster von Brachylogie, und werden nur nach eingehendem Studium verständlich. Sie sind eigentlich eher Merkzeichen für das Gedächtniss als Bemerkungen. In Folge dieses Umstandes kann es leicht geschehen, dass beim Studium der richtige Sinn der gewissermassen symbolischen Schrift nicht ganz getroffen oder wenigstens ihm nicht die passendste Form gegeben wird. Jener Reiz, mit dem der Autor in seinen mündlichen Mittheilungen seine Wahrnehmungen vorzutragen vermag, geht auf alle Fälle zum Theil verloren. Dieses Gefühl hatte ich oft beim Studium dieser Notizen, welche sich auf den ganzen babylonischen Talmud erstrecken und die Zahl Tausend übersteigen, aus denen ich laut freundlicher Ermächtigung nach eigener Einsicht eine Auswahl treffe. Da die Fülle des Materials eine grosse Beschränkung forderte, habe ich alles rein Halachische, ferner die allermeisten Hinweisungen auf Parallelstellen und vieles andere ganz bei Seite gelassen. Zumeist veröffentliche ich solche Bemerkungen, welche sich auf Materien beziehen,

für welche die wissenschaftlichen Kreise Interesse entgegenbringen. Textvarianten sind bis auf einige Ausnahmen nicht aufgenommen. Eine richtige Würdigung derselben könnte nur auf Grund einer Vergleichung mit Rabbinowicz's Dikduke Soferim gegeben werden. Ebenso wäre für andere Notizen eine durchgehende Vergleichung mit vielen in den letzten Jahrzehnten zu Tage getretenen „Hagahoth" besonders mit den reichhaltigen der Romm'schen Talmudedition nöthig. Als fortlaufende Notizen in einer Talmudausgabe wären die in Frage stehenden Bemerkungen, insofern sie von Anderen noch nicht gemacht sind, alle am Platze.

Nach dem Voraufgehenden trifft die Verantwortung für Auswahl, Form und Interpretation mich. Ich betone: auch die Interpretation, obgleich ich der Meinung bin, dass in allen mitzutheilenden Bemerkungen, wenn auch die Vorlage in der Regel ausser Merkworten und Foliozahlen keine sonstige Andeutung enthält, der vom Autor beabsichtigte Sinn getroffen worden ist. Ferner wiederhole ich, dass ich mich bei der Auswahl nicht vom inneren Werthe der einzelnen Notizen leiten liess, sondern von den Materien, auf die sie Bezug haben. Ich möchte weder über die fortgelassenen, noch über die hier folgenden Notizen ein Urtheil fällen. Aus diesem Grunde habe ich — von einzelnen Ausnahmen abgesehen — auf die neuere Litteratur nicht verwiesen und auch Manches, was discutirbar wäre, einfach dahingestellt, damit das Geistesproduct des ehrwürdigen Gelehrten ohne fremde Zuthat vor dem Leser erscheine.

Ich habe die Notizen nach der Ordnung der Tractate studirt und gebe diese Auswahl in derselben Reihenfolge.

I. Ordnung Seraim.

Berachoth 5b. Zwischen Jehuda Jeiteles und M. Strelisker gab es eine grosse Controverse darüber, was der Unterschied sei zwischen אין und לא, wenn sie mit כל verbunden werden. Sowohl אין כל als לא כל werden promiscue mit Nomen und Verbum als Prädicat verbunden, sodass nicht einfach behauptet werden kann, לא gehöre vor ein Verbum und אין vor ein Nomen. Das Resultat des mehrfach interessanten Briefwechsels war: אין כל bedeute eine allgemeine und לא כל eine partielle Negation. Z. B. אין כל חדש תחת השמש = Es giebt nichts Neues unter der Sonne, während לא כל אדם כותב = Es schreibt nicht Jeder, d. h. es giebt aber auch solche, die schreiben (siehe Bikkure

ha-Ittim VIII, 45; IX, 47 und Kerem Chemed II, 183—193). Diesen Unterschied zwischen den beiden Constructionen macht schon Tossafoth Berachoth 5b, wo die folgende Bemerkung enthalten ist: ה"נ לא כל אדם ווכה לשתי שלחנות, אבל אין לגרום אין אדם ווכה דהא כמה צדיקים ווכין לשתי שלחנות כגון רבי וכו'.

Zuvörderst ist nach Derech Erez sutta c. IV die Partikel כל einzufügen und in Tossafoth so zu legen: אבל אין לגרום אין כל אדם ווכה. Nach dieser Correctur ist der Sinn der tossafitischen Bemerkung ganz klar: Es muss gelesen werden לא כל und nicht אין כל, denn nach letzterer Leseart wäre hier ausgesprochen, es gebe überhaupt keinen, der die beiden Tafeln Erdenglück und Seelenheil erreicht hätte, was den Thatsachen widerspricht, da manche Fromme, wie der Patriarch Jehuda I, beides genossen haben. Wenn aber gelesen wird לא כל, dann heisst es blos nicht jedem Frommen werden die „zwei Tafeln" zu Theil, aber Manchem wohl[1]). Die Tossafoth werden also von ihrem gesunden Sprachgefühl zu demselben Resultat geleitet, wohin die genannten zwei Sprachforscher nach einer langen Discussion gelangt sind.

Die Tossafisten sowie andere Commentatoren haben neben der Halacha auch für sprachliche Erscheinungen ein offenes Auge gehabt, und man findet in ihren Werken nicht selten grammatische und lexikalische Wahrnehmungen, wie die folgende Zusammenstellung zeigt, welche ausserhalb der Reihenfolge hier angeschlossen wird. **Chullin** 60b bemerken die Tossafoth sub voce אמרה ירח richtig, יָרֵחַ sei im Biblisch-hebräischen masculin. Es liegt hier ein Unterschied zwischen dem hebräischen Sprachgebrauch des Alt- und Neuhebräischen vor. Aehnlich ist biblisches רְחָלִים und talmudisches רחלות, welch letzteres Jochanan Isi bar Hinni gegenüber festhält mit der berühmten Bemerkung: לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן. Raschi macht mehrmals hierher gehörige Wahrnehmungen. Zu תורין in der Mischna Chullin 22a sagt er: לשון משנה, d. h. der Plural auf ין־ sei mischnisch, das erwähnte Wort ist also kein Citat aus der Bibel; Jebamoth 102a unter אמר לו וכי constatirt er, dass מַגָּל ein neuhebräisches Wort ist, während in der Bibel stets נָּעַל gebraucht wird; Sabbath 15a unter שחייב אדם bemerkt er הין sei nicht לשון

[1]) Die Frage ist schon von Levita behandelt worden und lässt sich jetzt aus Mandelkern's neuer Concordanz leichter als früher entscheiden. Ich theile deshalb die Bibelstellen, welche ich an einer anderen Stelle der Notizen verzeichnet gefunden habe, nicht mit.

משנה, sondern לשון תורה, d. h. die Rabbinen bedienen sich des Wortes לוג für das Flüssigkeitsmaass. Joma 25a Schlagwort מצנפת נומל machen die Tossafoth die Bemerkung, die Kopfbedeckung (Inful) des Hohenpriesters heisse in der Bibel stets מצנפת und die des gemeinen Priesters מגבעת, während in der Tradition auch der Turban des כהן הדיוט „Miznefeth" heisse. Bekannt ist die Bemerkung Maimuni's, Mischnacommentar Anfangs Terumoth, dass תֶּרֶם u. s. w. zur Zeit der Mischna ein in der lebenden Sprache gebräuchliches Wort gewesen sei und von den Grammatikern mit Unrecht beanstandet werde. Maimuni nimmt an derselben Stelle mit treffenden Worten die Sprache der Mischna im Allgemeinen in Schutz. Die meisten einschlägigen Sprachbemerkungen macht jedoch Lipmann Heller in seinem Mischnacommentar „Tossafoth Jom Tob", auf welche hier kurz verwiesen werden soll. Ohaloth IX, 15 Anfangswort ארון; Aboth IV, 22 מקח; Baba Kamma I, 1 נזיקין; Baba Mezia IX, 1 בתבן ובקש; Baba Bathra I, 1 כפיסין; Nedarim X, 3 אביה ובעלה; Erubin X, 14 יבלת; Jebamoth XII, 4 שנחלק [1]).

Wie sich die Vernachlässigung der alten halachischen Commentare bezüglich der Sprachforschung rächt, zeigt in instructiver Weise das folgende Beispiel, wo das längst richtig Erkannte erst neu entdeckt werden musste. Wie bekannt, erklärte Luzzatto das Wort כלך für eine Zusammensetzung aus כַּלָּה וָלַךְ, H. Deutsch im Beth Talmud für לְךָ־לְךָ. Beide Erklärungen findet man aber schon bei Raschi. Sabbath 145b sagt er s. v. כלך: לכה לך אלא שקיצר הלשון. Dies ist das einzig Richtige, nicht לְךָ־לְךָ und passt allein zu כלך אגל שכמותך Jebamôth 44a, und findet sich thatsächlich viermal jer. Joma 42c in der sonst oft wiederkehrenden Wendung או לכה לך לדרך זו, worauf schon Menachem di Lonsano, Maarich, s. v. כלך (ed. Jellinek) hingewiesen hat [2]). Allerdings kommt auch vor כלך מדברותיך (Chagiga 14a), wo Raschi

[1]) Die sprachlichen Notizen, welche in den mittelalterlichen Commentaren zerstreut sind, verdienten gesammelt zu werden. Sie sind zahlreich und mitunter sehr werthvoll. Es ist bisher in dieser Beziehung fast Nichts geschehen.

[2]) Auch im Sifra, wo die Wendung או כלך לדרך זו eine sehr häufige ist, kommt, wie ich mich erinnere, die volle Form לכה לך vor; momentan finde ich jedoch die Stellen nicht. Vgl. auch meine Bemerkung Magyar Zsidó Szemle X (1893), p. 635. Die Priorität unter den Neueren gehört sicherlich Herrn Brill, wenngleich er seine richtigen Hinweisungen nicht dem Druck übergeben hat.

glossirt: חדל מדבריך, woraus hervorgeht, dass er in dieser Verbindung כלך aus כלה abgeleitet hat, was seine Richtigkeit haben mag. Lippmann Heller, Tossafoth Jom Tob Sabbath II, 5 unter כחם על הגר, giebt eine andere Etymologie, die aber keine Beachtung verdient.

אלמלא und אלמלי. Tossafoth Megilla 21a s. v. אלמלא stellt die Regel auf, das Wort habe mit א am Ende negative und mit י am Ende positive Bedeutung. Demnach bedeutet אלמלא „wenn nicht gewesen wäre" und אלמלי „wenn gewesen wäre". Gegen diese Unterscheidung spricht Berachoth 6a: אלמלא נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין. Vielleicht hatten jedoch die Tossafoth das Wort nicht mit א vor sich[1]). Wir kehren nun zu Berachoth zurück.

4a: למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. Diese schöne Lebensregel, welche auch Derech Erez sutta c. III vorkommt, bezieht sich bloss auf weltliche Dinge, wo man behutsam sein muss, wie Moses, der den Egyptern nur sagte „gegen Mitternacht" (כחצות), obgleich er ganz genau den Zeitpunkt kannte. In der Lehre gilt eine andere Regel, da muss der Kenner, wenn an ihn eine Frage gerichtet wird, ohne Widerstreben mit Präcision antworten, wie in Tossafoth Kidduschin 30a אל תנמנם auseinandergesetzt wird.

5a: א"ל רבי יוחנן הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו. Diese häufige, dem זיל קרי בי רב gleichwerthige Wendung gebraucht Jochanan mit Vorliebe. Eine ähnliche Redeweise findet sich Sanhedrin 42a: האי נשי דידן נמי מברכי. Kinder und Frauen standen in der Regel auf derselben Stufe des religiösen Wissens und im Grossen und Ganzen auch der religiösen Pflichten.

5b: Die helle Hautfarbe galt bei den dunkelfarbigen Orientalen für die höchste Stufe der Schönheit, wie aus zahlreichen Stellen der Tradition hervorgeht. Zur Charakteristik der Schönheit R. Johannes kann also der Talmud nichts Bezeichnenderes vorbringen, als גליה לדרעיה ונפל נהורא חוייה דדוה כא בכי; Aehnliches erzählt der Talmud Kethuboth 65a von der Wittwe Abaji's: איגלי דרעא ונפל נהורא בבי דינא; auch von Abigail Megilla 14b: שנגלתה שוקה והלך דוד לאורה ג' פרסאות. Die Tossafoth deuten also an der letzgenannten Stelle mit Unrecht das Wort לאורה auf die Leidenschaft David's, wenn auch das Kethuboth 65a erzählte Ereigniss für diese Auffassung als Grundlage dienen könnte.

---

[1]) Vgl. über diese Partikeln Revue d. E. J. IV, 268; IX, 292; XI, 157.

6b: כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע וכו׳. Das ist so zu verstehen, das Jemand in der Zeit, wo die Gemeinde in der Synagoge ihren Gottesdienst verrichtet, hinter der Synagoge betet. Dies wird 61a unten ausdrücklich gesagt: ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין.

16a oben: ואמר רבי חמא בר חנינא למה נסמכו אהלים לנחלים דכתיב (במדבר כ״ד ו׳) כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו׳ לומר לך וכו׳. Raschi erklärt, Chama meint, in dem citirten Pentateuchvers stehe neben einander אהלים und נחלים; der Hinweis auf Daniel XI, 45 ויטע אהלי אפדנו stützt sich auf Sota 10a, wo es heisst: כדכתיב ויטע אהלי אפדנו מאי ויטע. Die Tossafoth erheben gegen diese Erklärung die Einwendung, dass Numeri XXIV, 6 כַּאֲהָלִים nicht Zelte אֹהָלִים bedeute, sondern die Aloë und erklären deshalb die Frage des Ch. bar Chanina dahin, dass אהלך יעקב Numeri XXIV, 5 in der Nähe von כנחלים Vers 6 sich befinde. Aber nicht nur Raschi hat כַּאֲהָלִים für „Zelte" genommen, sondern auch der Gaon Saadia, den Kimchi in seinem Wörterbuche radix אהל citirt. Wenn Saadia diese Erklärung als einfache Exegese geben kann, hat Raschi vollauf das Recht, dieselbe als Interpretation einer Agada zu verwenden.

16b: ת״ד אין קורין אבות אלא לשלושה. Hiergegen ist an Edujoth I, 4 zu erinnern, wo von den בית שמאי gesagt wird: שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם; ebenso findet sich אבות auch in Derech Erez sutta. Als Titel wird אבא sehr häufig gebraucht, woher der Name des Traktates אבות; der Ausdruck אבות העולם bedeutet nichts Anderes als גדולי העולם. Wenn also hier gesagt wird: „es werden bloss drei אבות genannt", so ist damit gemeint, dass nur Abraham, Isak und Jacob Erzväter genannt werden. Als Titel z. B. אבות הדרשנים u. dgl. wird אבות auch von andern gebraucht. Dies wird auch Raschi meinen mit den zwei Worten: לאפוקי שבטים. Jedoch scheint die polemische Spitze nicht gegen die Stammväter, sondern gegen die Urväter: Adam, Chanoch, Noach und Andere gerichtet zu sein. Wie bekannt, wird im Midrasch Adam und Noach nicht sehr glimpflich behandelt, während sie, vorzüglich Chanoch, in der apokryphischen und apokalyptischen Litteratur eine bedeutende Rolle spielen [1]).

[1]) Von dieser Bemerkung findet sich in den Notizen des Herrn Brill nur der Widerspruch zwischen Berachoth 16b und Edujoth I, 4. Ohne auf die Frage näher eingehen zu wollen, gebe ich nur kurz das Obige. D. Hoffmann hat irgendwo gesagt, das Früh- Morgen- und

17a: אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. „Die Krone auf dem Haupte" war das Symbol der Freiheit, wie aus Rosch ha-Schana 8b hervorgeht, wo von den ihre Freiheit erlangenden Sklaven erzählt wird: מר"ה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן, wo Raschi mit feinem Tacte bemerkt, der Sklave darf sich die Krone aufsetzen, wenn er andeuten will, dass er nunmehr frei sei. Im Alterthum haben die freien (adeligen) Männer in der angegebenen Weise ihre Mahlzeiten abgehalten. Das Bild ist, wie es scheint, aus dem römischen Leben entlehnt.

19a oben erzählt R. Papa, Jemand habe über Samuel nach dessen Tode geschimpft, da sei vom Hausdach ein Rohr heruntergestürzt und habe ihn getödtet[1]). Was mag es gewesen sein, womit er Samuel verleumdet hat? Ferner hat Samuel, wie bekannt, vom Patriarchen Jehuda I, obgleich er sich seiner Gunst erfreute und ihn auch von einer Krankheit curirte, nicht die Ordination erhalten. Samuel selbst citirt Baba Mezia 86a aus dem Buche Adam's den auf sich bezogenen Satz: חכים יתקרי ודבי לא יתקרי. Er scheint sich also mit seinem Geschicke zufrieden gegeben zu haben. Warum? Eine Antwort auf diese Fragen kann man vielleicht in der Erzählung finden, welche über Samuel's Geburt in Umlauf war, welche die Tossafoth Kidduschin 73a s. v. מאי citiren. Wenn auch die Gelehrten an der Legitimität seiner Geburt nicht zweifeln mochten, wollte das Gerücht dennoch nicht verstummen, und bei manchem Gelehrten mag auch die Erklärung, wie der Vater Samuel's heimlich zurückgekehrt und wieder abgereist sei, Bedenken erregt haben. Die drei erwähnten Stellen beleuchten sich gegenseitig.

28a unten: אמר רבי יהושע בן לוי כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לרבי יהודה עליו הכתוב אומר (צפניה ג' י"ח) נתי ממועד וגו'. Maimuni, Mischne Thora Hilchoth Tefilla III, 8 citirt bloss das Gesetz, aber nicht den Vers, während er Hilchoth Chagiga I, 5 auch den Vers anführt! Warum?

33b: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. Raschi sagt ausdrücklich, Gott nehme auf die Frömmigkeit gar keinen Ein-

---

Abendgebet werde deshalb auf die drei Erzväter zurückgeführt, weil es Berachoth 26b heisst: תפלות אבות תקנום = die Gebete haben die grossen Gelehrten eingeführt. In Folge eines Missverständnisses hat man אבות auf die drei Erzväter bezogen.

[1]) חד אישתעי מלתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא ממללא ובוטא לארנקא דמוחיה.

fluss, die sei ganz dem Menschen anheimgegeben, mit einem Worte: die Willensfreiheit sei durch Nichts beschränkt. Nun wird aber Makkoth 11a unten behauptet: קללת חכם אפילו על תנאי היא באה und als Beweis auf die Söhne Samuel's hingewiesen, die nach I Samuel 8, 3 nicht den Weg ihres Vaters gewandelt, was eine Folge des bedingungsweise ausgesprochenen Fluches des Eli war (ibidem 3, 17), wie Raschi zur Stelle bemerkt. Demnach hängt die Frömmigkeit des Menschen nicht ausschliesslich von ihm ab. Wie könnte dieser Widerspruch gelöst werden?

38b: Die Tossafoth behaupten Schlagw. כל תלתין יומין, die Erzählung, Chijja bar Abba hätte seine Kenntnisse (תלמודיה) alle dreissig Tage vor Jochanan wiederholt, sei nicht wörtlich zu nehmen. Es sei nur derjenige Lehrstoff gemeint, den er in den letzten dreissig Tagen durchgenommen habe. Diese Auffassung wird durch mehrere Stellen widerlegt. Moëd katon 28a heisst es, Assi habe zum Todesengel gesagt: איתרח לי תלתין יומין ואהדרי לתלמודאי דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, es ist also von der Wiederholung seiner sämmtlichen Traditionskenntnisse die Rede. Ebenso wird Pesachim 68b tradirt: רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה. Dies ist nicht so unmöglich, wie es auf den ersten Blick scheint. Hat ja Josef Karo seinen weitläufigen Commentar zum Tur ebenfalls auf eine 30tägige Wiederholung eingerichtet. Dies ist ein viel schwierigeres Stück Arbeit als die Wiederholung der Tradition zur Zeit des Talmuds, denn erstens ist der Stoff reicher, zweitens geht das Wiederholen mit Hilfe eines Buches schwerer als das mündliche Recitiren. Man könnte zur Rechtfertigung des Tossafisten höchstens vorbringen, dass er nicht die Möglichkeit der Wiederholung des Lehrstoffes in 30 Tagen seitens des Ch. b. Abba für aufallend fand, sondern vielmehr, dass dies vor Jochanan geschehen wäre.

41b: אלא מרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. Dieses wichtige Princip findet sich noch an folgenden Stellen: Pessachim 81b; Moëd katon 3a; Joma 74a; 80b; Sukka 6a; Jebamoth 21b; 24a; 52b; 72b; Kidduschin 78a; Sanhedrin 83a; Aboda sara 38a; Chullin 17b; 37a; Menachoth 92b; Meïla 15a; Nidda 25a; 28a; 32b; 46b.

49b. Die Tossafoth s. v. נברך אלהינו behaupten, es finde sich nirgends ברך construirt mit ל, weshalb auch die Leseart נברך לאלהינו falsch sei. Der Tossafist hat Nehemia XI, 2 ויברכו כל האנשים und I Chronik XXIX, 20 ויברכו העם לכל הקהל לה' übersehen.

57b: ג׳ תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג לפורענות. Warum werden eben diese drei Schriftgelehrten genannt? Im Traum erscheinen bekanntlich diejenigen Bilder, welche den Geist am Tage beschäftigen, wie schon der Talmud bemerkt hat. Die erwähnten drei Gelehrten haben nun die Phantasie der Schüler im Lehrhause am meisten angeregt, da sie es waren, die mit Akiba in den „Pardes" hineingegangen sind (Chagiga 14b) und mit Ausnahme des letzteren auch Schaden genommen haben. Die Theosophie hat sie in die Träume und in's Traumbuch gebracht. Uebrigens wird Ben-Azzai und Ben-Soma auch sonst als das Prototyp des תלמיד חכם hingestellt, und es wird bemerkt, wenn Jemand eine Frau nimmt unter der Vorgabe, er sei ein תלמיד חכם, müsse er kein solcher Gelehrter sein, wie Ben-Asai oder Ben-Soma, es genügt, wenn er von seinen Mitbürgern als solcher verehrt wird (Tossifta Kidduschin III, 9, Zuckermandel p. 399).

62a führen die Tossafoth s. v. רבא den Nachweis, dass Raba erst nach Abbai's Tod Schulhaupt geworden ist, und dass Raba's Frau Abaji überlebt habe, obgleich ein Traumdeuter das Gegentheil prophezeit hatte. Einen weiteren, von Tossafoth nicht gebrachten Beweis liefert Kethuboth 68a, worüber man Seder ha-Doroth, ed. Warschau, p. 316a oben einsehen wolle.

(Fortsetzung folgt.)

Jüdische Alterthümer in Speier.

Von

A. Epstein.

Die Anfänge der jüdischen Gemeinde in Speier.

Speier hat im Allgemeinen nur wenig alte Baudenkmäler aufzuweisen. Die schrecklichen Verheerungen, welchen diese Stadt zu wiederholten Malen preisgegeben war, vernichteten die alten Gebäude oder veränderten ihre ursprüngliche Gestalt. Die jüdischen Bauten hatten überdies bei den Verfolgungen der Juden und nach deren Vertreibung viel zu leiden. Die Synagoge wurde schon 1195 verbrannt. Die Grabsteine des alten Friedhofes wurden 1349 zur Erbauung von Thürmen und Ausbesserung der Stadtmauern verwendet; 1353 wurde der Friedhof umgeackert und mit Korn besät. Kein Wunder

daher, dass von den jüdischen Alterthümern in Speier sich nur geringe Spuren erhalten haben. Nur das „Judenbad", weil unterirdisch, ist gut conservirt und legt von der Bauthätigkeit der Juden im 11. Jahrhundert Zeugniss ab. Von der Synagoge sind nur noch drei Wände vorhanden. Die steinerne Tafel, welche an der inneren Seite der Westwand angebracht ist und wohl für eine Inschrift bestimmt war, ist leider unbeschrieben geblieben. Von den Grabsteinen, welche bei Abtragung älterer Gebäude zum Vorschein gekommen waren, haben sich bloss 13 Stück erhalten; der älteste ist vom Jahre 1145. Alle übrigen wurden — noch in der jüngsten Zeit — zu Bauten verwendet. Der Friedhof dient jetzt zur Baumschule; westlich von ihm geht die Eisenbahn, und östlich zieht sich die schöne Strasse nach Worms und Mainz hin, auf welcher 1084 die ersten jüdischen Ansiedler in Speier aus Mainz angekommen waren. Bischof Rüdiger bestimmte ihnen diesen Platz zum Gottesacker. Hier fanden die Gehetzten und Gejagten verschiedener Jahrhunderte eine gemeinsame Ruhestätte. In den Jahren 1315 und 1375 wurde auf dem Friedhofe gekämpft, und über den Männern, welche ihren Geist für ihre Ueberzeugung aushauchten, wütheten Brüder gegen einander um vergängliche Güter — Und doch ist es mit der älteren Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Speier nicht so gar schlecht bestellt. Den Mangel an Denkmälern ersetzen die vielen Urkunden dieser Stadt. Die bekannten Judenprivilegien für Speier und ein verkannter hebräischer Synagogen-Bericht geben uns, wenn gehörig aufgefasst und combinirt, den besten Aufschluss über die Anfänge und Entwickelung der Speierer Gemeinde. Zu diesem Zwecke führe ich hier die genannten Documente vor und unterziehe sie einer eingehenden Besprechung. Meine topographischen Angaben beruhen auf eigener Beobachtung [1]).

Das Judenprivileg des Bischofs Rüdiger. Rüdiger, Bischof zu Speier 1073—1090, war der Sohn eines Speierer Bürgers von dem Geschlechte der Hutzmannen. Er war immer bestrebt, das Ansehen seiner Vaterstadt zu heben. Zu diesem Zwecke zog er das Dorf Speier zur Stadt [2]) und

[1]) Bei meinen Studien in Speier gingen mir die dortigen Gelehrten, Herr Rector Ohlenschlager und Herr Regierungsassessor G. Berthold, in liebenswürdiger Weise an die Hand. Ich erledige mich hiermit einer angenehmen Pflicht und spreche ihnen dafür meinen verbindlichsten Dank aus.

[2]) So schreibt Simonis: Als besonderer Liebhaber seines eigenen

beschloss, Juden in die Stadt aufzunehmen. Die Urkunde, welche der Bischof den einwandernden Juden am 13. September 1084 ausstellte, lautet im Eingange: Im Namen der heiligen Dreieinigkeit. Ich Rüdiger, auch Hutzmann genannt, Bischof zu Speier, als ich das Speier'sche Dorf zur Stadt machte, meinte ich das Ansehen unseres Ortes zu vertausendfachen, wenn ich auch Juden aufnähme. Die Aufgenommenen placirte ich ausserhalb der Gemeinschaft und des Wohnsitzes der übrigen Bürger, und damit sie nicht durch den Uebermuth des Pöbels leicht belästigt würden, umgab ich jene Stätte mit einer Mauer. Den Platz aber zu ihrer Wohnung, welchen ich rechtmässig erworben habe — denn ich erhielt zuerst den Hügel theils durch Geld, theils durch Tausch, dann das Thal durch Erbschaft — jenen Platz, sage ich, habe ich ihnen unter der Bedingung übergeben, dass sie jährlich $3^1/_2$ Pfund Speier'scher Münze zum gemeinsamen Verbrauche der Brüder entrichten sollen. Auch habe ich ihnen die Freiheit gegeben, innerhalb des Umkreises ihres Wohnsitzes und ausserhalb desselben bis zu dem Schiffshafen und im Schiffshafen selbst Gold und Silber zu wechseln und Alles, was ihnen gefällt, zu kaufen und zu verkaufen, und ertheilte ihnen diese Erlaubniss auch für die ganze Stadt. Auch habe ich ihnen von dem Besitze der Kirche einen Begräbnissplatz mit erblichem Rechte zugetheilt [1]).

Vaterlandes fing Bischof Rudger an, die Stadt Speyr zu erweitern und zu bauen, uff die Ort, wie sie noch ist, nemlich begriff er und fasste ein mit einer Ringmauer, Thürmen und Gräben das Dorf Speyer allernächst vor dem Thor der Stadt gegen Worms zu gelegen (bei Zeuss, Die freie Reichsstadt Speier vor ihrer Zerstörung, S. 28.)

[1]) In nomine sancte et individue trinitatis. Ego Rüdegerus qui et Hutzmannus cognomine, Nemetensis qualiscumque episcopus, cum ex Spirensi villa urbem facerem, putavi milies amplificare honorem loci nostri, si et Judeos colligerem. Collectos igitur locavi extra conmunionem et habitacionem ceterorum civium, et ne a pecoris (Remling: peioris) turbe insolencia facile turbarentur, muro eos circumdedi. Locum vero habitacionis eorum, quem iuste aquisieram — primo namque clivum partim pecunia partim conmutacione, vallem autem dono coheredum accepi — locum inquam illum tradidi eis ea condicione, ut annuatim persolvant tres libras et dimidiam Spirensis monete ad communem usum fratrum. Attribui eis eciam intra ambitum habitacionis sue et e regione extra usque ad navalem portum et in ipso navali portu liberam potestatem comutandi aurum et argentum, emendi vero et vendendi omnia que placuerint. Eandem quoque licenciam tradidi eis per totam civitatem. Dedi insuper eis de predio ecclesie locum sepulture sub hereditaria condicione (Hilgard, Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer No. 11, Aronius, Regesten No. 168).

Man nimmt gewöhnlich an, dass es Juden in Speier schon vor 1084 gegeben habe, und fasst die Urkunde Rüdiger's so auf, dass er, um die Anzahl der jüdischen Bürger zu vergrössern, jüdischen Auswanderern das Bürgerrecht verliehen, und den eingewanderten sowohl als den einheimischen Juden Wohnsitze in dem Dorfe Speier (Altspeier) angewiesen habe. Aber die Urkunde lässt eine solche Auffassung nicht zu. „Si et Judeos colligerem" schliesst die Anwesenheit von Juden in Speier aus, und hätte Rüdiger die städtischen Juden nach dem Dorfe Speier unter denselben Bedingungen versetzt, unter welchen er die neuen Einwanderer aufnahm, so hätte er dies in der Urkunde sagen müssen. Auch resultirt nicht aus der Urkunde, dass ursprünglich den Juden Wohnsitze nur in Altspeier angewiesen worden wären. Die Urkunde spricht vom Dorfe Speier, weil die Vereinigung dieses Dorfes mit der Stadt und die Aufnahme von Juden, wie es scheint, zu einer und derselben Zeit stattfanden. Der Sinn der Worte Rüdiger's ist etwa: als ich das Dorf Speier zur Stadt zog (um die Stadt zu erweitern), erachtete ich es auch für rathsam, Juden aufzunehmen, um das Ansehen der Stadt zu heben. Dabei bezieht sich „loci nostri" sicherlich auf Speier [1]), und nicht auf das Dorf Speier. Im Gegentheil. Wenn Rüdiger den Juden als Wohnsitze einen Hügel, den er erstanden, und ein Thal, das er ererbt hatte, anweist, so ist daraus zu entnehmen, dass die Juden an zwei verschiedenen Plätzen gewohnt haben. Der Hügel ist sicherlich Altspeier, welches höher gelegen ist als die Stadt, und das Thal ist wohl in der Stadt zu suchen [2]). In der That liegen uns Beweise vor, dass Juden ausser in Altspeier, auch in der Stadt selbst gewohnt haben, und zwar schon vor 1096.

Wir sind nämlich im Stande, die Lage beider Quartiere genau zu bestimmen. In Altspeier wohnten die Juden nahe an dem Friedhofe im Jahre 1337 [3]) und 1349 [4]). Wahrschein-

---

[1]) Wie Jaffe (Orient 1842, S. 367) und Grätz (VI, 100) richtig auffassen. Wiener (Monatsschrift 1863 S. 175) übersetzt „dieser Stätte" und will darunter Altspeier verstehen.

[2]) Eine Urkunde vom Jahre 1349 spricht von den Häusern der Juden, „in der stadt oder in der vorstat zu Spire gelegen" (Hilgard 457, 13).

[3]) In einer Urkunde von diesem Jahre heisst es: „gegen der juden husern aber ze altspire, am Grundstücke anstossend of die Twerchgassen zu altspire nahe bei der juden Kirchhoue" (Zeuss, Die freie Reichsstadt Speier, S. 8. 24.)

[4]) In diesem verhängnissvollen Jahre wurden die Juden in Speier vernichtet und ihr Besitz ging an den Rath über. Sie müssen sich bald

lich wurde ihnen dieser Sitz schon von Rüdiger angewiesen. Was die innere Stadt anbelangt, so liegt es auf der Hand, dass die Juden in der Nähe der Synagoge und des Judenbades gewohnt haben. Diese liegen in der Judengasse, früher Meischergasse genannt, südlich vom Dome. Schon der romanische Stil dieser Bauten weist auf ihr hohes Alter hin. Die Synagoge bestand schon zur Zeit des ersten Kreuzzuges [1]), und in dem Judenbade wurde die Leiche Kalonymos' des Alten aufgebahrt [2]). Es steht somit fest, dass die Juden schon im 11. Jahrhundert in der inneren Stadt, und zwar im südlichen Theile derselben, gewohnt haben. In jener Gegend finden wir sie auch später; 1309 wohnten Juden in der Hertgasse [3]), 1349 in der Flachsgasse [4]), und 1354 wird ihnen ihr Sitz zwischen der Webergasse und dem Schulhofe zurückgegeben. Die grosse Pfaffengasse hiess früher Judengasse;

darauf dort wieder niedergelassen haben, denn 1353 wurden sie ausgewiesen und der Friedhof umgeackert. (Zeuss, S. 8 und Lehmann, Chronik, S. 804). Aber schon 1354 wird einem Theile derselben erlaubt, unter gewissen „Bedingnissen" in die Stadt zu kommen, und zwar durften sie nur zwischen der Webergasse und dem Schulhofe wohnen, „anderswo nicht" (Lehmann 701, Zeuss 8). Damals theilte man ihnen einen Theil des früheren Friedhofes zu, zwischen „Beerfriede, da man ausgehet und der Waltgasse" (Lehmann ibid., Wiener S. 428). Im Jahre 1358 übergiebt der Rath den Juden den (ganzen) „Judenkirchhoff zu Altspire gelegen mit der hofereyde, da der Bronne inne stet, vnd daz usel mitten in dem selben Judenkirchhofe in aller der fryheit vnd in aller der masse als vormals von alter her Juden den selben Kirchhoff gehabet hant, ussgenommen der anderen huser vnd Hofe, die daran stossent, die der Rat zu Spire Christen luden verliehen hat, die sollent alle unsere stat eigentlichen zugehoren eweclichen und verbliben, also daz die Juden kein recht dar zu haben sollent ane alle geuerde" (Zeuss ibid.). Die Juden wohnten also in Altspeier bis 1349 oder höchstens bis 1353; 1354 durften sie nur nach der Stadt, aber nicht nach Altspeier zurückkehren. In diesem Jahre wurde nur einer geringen Anzahl von Juden gestattet, in die Stadt zurückzukehren, daher theilte man ihnen nur einen Theil des Friedhofes zu; 1358 übergab ihnen der Rath den ganzen Friedhof mit der „hofereyde, dem Brunnen und dem usel". Von dem Häuschen und dem Brunnen sollen sich vor einigen Jahren beim Graben auf der Baumschule, gegen die Wormser Strasse zu, Spuren aufgefunden haben.

[1]) Hebr. Berichte über die Judenverfolgungen, S. 171 und Parallelstellen. Auch im Judenprivileg Heinrichs IV. vom Jahre 1090 wird die Synagoge erwähnt, denn dort heisst es: „qui ex parte episcopis preest synagoge" (Hilgard S. 13).

[2]) Er starb, während Speier belagert war, s. Monatsschrift, Band 39, S. 448. Wahrscheinlich während der Belagerung Lothar's August-December 1127 (nicht 1126), s. Lehmann, S. 431 b.

[3]) Hilgard, S. 196, 11.

[4]) ibid. 463, 37.

später, nachdem man diese Benennung auf die Meischergasse übertragen hatte, nannte man die Pfaffengasse „alte Judengasse“ [1]). Alle diese Strassen liegen in der Nähe der Synagoge links von der Maximiliangasse, welche sich vom Dome zum Alt-Pörtel hinzieht. Bei dieser Sachlage kann es keinem Zweifel unterliegen, dass unter Rüdiger's clivus der Sitz der Juden in Altspeier, und unter dessen vallis ihr Sitz in der Stadt zu verstehen ist [2]).

Der Synagogen-Bericht. Wichtig für die Anfänge der jüdischen Gemeinde in Speier ist ferner ein hebräischer Bericht über die Erbauung einer Synagoge in Speier (besser Altspeier), welcher sich in Cod. 28 des Jews College in London am Schlusse des Berichtes des Salomon b. Simon über den ersten Kreuzzug erhalten hat, und uns in dem Werke „Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen“ S. 31 vorliegt. Der Bericht ist gleichsam ein Seitenstück zu der Urkunde Rüdiger's, indem er diese erklärt und ergänzt. Da er von den Herausgebern und dem Uebersetzer völlig verkannt wurde, gebe ich hier den hebräischen Text wieder, und versehe ihn mit einer möglichst treuen Uebersetzung. Die Eintheilung des Berichtes in drei Absätze und die Interpunction rühren von mir her.

I. בראשית באנו תקוע אוהלינו ובל יסיע (יסע l.) יסודותיו לנצח אל שפירא הזאת [3]). זה היה על דבר הדליקה אשר נפלה במדינת מענצא עיר שפירא (שבתנו l.) [4]) עיר מולדתנו מקום אבותינו, קהילה הקדומה המהוללה ומשובחה מכל קהילות מלכות, ונשרפה כל שכונת היהודים והרחוב שלהז, והיינו בפחד גדול מן העירונים. ובאותו שעה

---

[1]) Zeuss, S. 8.

[2]) Geissel (Der Kaiserdom zu Speyer I, 53) giebt Hasenpfuhl und Lauergasse als die Sitze der Juden an, und in der Voraussetzung, die Juden hätten nur in Altspeier wohnen dürfen, meint er, dass die zwei Strassen in älterer Zeit zu Altspeier gerechnet worden wären. Zeuss (S. 28) widerspricht ihm im letzteren Punkte mit Recht, aber auch er irrt, wenn er glaubt, dass in der inneren Stadt Juden sich erst „in der Folge finden“ (S. 8.) Aus dem Plane der Stadt vom Jahre 1630 (im Museum vaterländischer Alterthümer) ist ersichtlich, dass die Lauergasse einst mit einer Mauer umgeben war, auch haben sich von dieser Reste erhalten. Diese darf man nicht als die Mauer betrachten, mit welcher Rüdiger die Judensitze umgeben hatte, denn es hat sich auch nicht die geringste Spur davon erhalten, dass Juden im nördlichen Theile der Stadt, wo die Lauergasse liegt, gewohnt hätten.

[3]) Daraus ist ersichtlich, dass der Bericht in Speier geschrieben wurde.

[4]) Ich emendire dem Inhalte gemäss. Baer übersetzt עיר שפירא: „der schönen Stadt“.

בא מאיר כהן[1]) מוורמיישא ובידו תורת כהנים, והיו סבורים שהוא כסף או זהב והרגוהו, ואז היה לפרט לבריאת עולם: אם יהרג במקדש יי (אדני l.) כהן (ונביא[2]). אמר להם רבינו משולם: מעתה אל תיראו, כי זה היה שכול. ואז נתננו אל לבינו לצאת משם ולנוח כל אשר נמצא עיר מבצר. אולי יחנן יי החונן ירחם המרחם ויעזור העזר להחיותינו כהיום הזה. וקבל[3]) אותנו בסבר פנים יפות ושלח גם אחרינו שריו ופרשיו. ואז נתן לנו ירכתי העיר, ואמר אלינו להקיפנו חומת דלתים ובריח לחסות אותנו מן הצוררים, להיות לנו למבצר. ויחמל עלינו כאשר יחמול איש על בנו. ותרכנו תפלה לפני בוראינו השכם והערב ימים על ימים.

II. ונתגלו על יד ההנמון יוהן[4]) ונהרגו י"א נפשות, ושאר הקהל התגלו. יתברך ויתעלה וכרו לעד. ואחרי כן[5]) חזרנו לעיר איש איש לביתו ואל מקומו. ולא יכלו בני שכונה העליונה ללכת אל התחתונה[6]) ערב ובקר ובהרים מפני יראת הצרים הצוררים הארורים, ונתפללנו בשכונה העליונה בבית מדרשו של רביט יהודה בן רבנא קלונימוס. ואותם שבשכונה התחתונה נתפללו במקומם בית (בבית l.) התפילה. וכן נהגו כמה שנים.

III. ותשלם כל המלאכה בירח אלול שנת תתם"ד לפרט. וערב ראש השנה בא אחד מן הזקנים ואומר (ואמר l.) אל הקהל: באו ונעלה את הארון אל הבית אשר הכינו על מכונו ועל תיקנו. וילכו וקבי הקהל הכהנים והלוים ויעלו את ספרי התורה אל הארון אשר שם בבית הכנסת בשמחה גדול[ה] ויהי שם עד היום הזה. וביום המחרת בראש השנה החלנו להתפלל בתוכה, ותתפללנו עד היום הזה.

סליק זה. השם יזכינו לראות בבנייו במהרה בימינו, לחזות בנועם יי ולבקר בהיכלו, ויחמנו מאבלנו אמן.

---

1) Vielleicht ist er der Vater des Abraham b. Meïr, den Raschi so lobt, s. weiter. בא kann hier „zurückkehrte" bedeuten.

2) Threni 2, 20. Der Zahlenwerth von אם יהרג במקדש אדני כהן ist 845. Das Jahr 4845 der Schöpfung entspricht in den Monaten September-December dem Jahre 1084 der gewöhnlichen Zeitrechnung. Das Wort ונביא ist überflüssig und zählt nicht, denn Meïr war nur Kohen. Baer entging dies, und er übersetzt: Es war an demselben Datum nach der Schöpfung (4856), als in Gottes Heiligthum Priester und Propheten erschlagen wurden (s. seine Anmerkung 293).

3) Rüdiger im Jahre 1084.

4) Während des ersten Kreuzzuges 1096.

5) D. i. nachdem Johann die Speierer Gemeinde nach seinen befestigten Städten sich hatte flüchten lassen (Hebr. Berichte, S. 171), und nachdem die Kreuzfahrer vorüber waren, kehrten die Juden nach Speier zurück.

6) Ursprünglich bestand also eine Synagoge nur in dem unteren Viertel (שכונה התחתונה), d. i. in der Stadt, während das Lehrhaus des Jehuda b. Kalonymos im oberen Viertel, d. i. in Altspeier, sich befunden hatte. Der Hauptsitz der Juden scheint somit in der Stadt gewesen zu sein.

Uebersetzung.

I. Anfangs kamen wir nach diesem Speier, um unser Zelt aufzuschlagen — mögen dessen Pflöcke niemals herausgerissen werden. Dies geschah in Folge des Brandes, welcher in der Grossstadt[1]) Mainz ausgebrochen war, der Stadt unseres Sitzes, der Stadt unserer Geburt, dem Orte unserer Eltern, der ältesten, gepriesensten und berühmtesten Gemeinde unter allen Gemeinden des Königreiches. Das ganze Viertel[2]) der Juden brannte ab, auch ihre[3]) (der Christen) Gasse (wurde vom Feuer zerstört). Und wir waren in grosser Angst vor den (christlichen) Städtern. Damals kam Meïr Kohen von Worms, in der Hand (das Buch) תורת כהנים haltend; sie glaubten, es wäre Silber oder Gold, und erschlugen ihn. Das war im Jahre der Weltschöpfung (l. אדני) אם ידרן במקדש יי (ונביא) כהן (= 845). Rabbenu Meschullam[4]) sagte zu ihnen (den geängstigten Bewohnern von Mainz): jetzt fürchtet euch nicht mehr, dieser wiegt Alle auf[5]). Und damals beschlossen wir, von dort auszuwandern und uns niederzulassen, wo wir eine befestigte Stadt (eine Burg) finden würden. Vielleicht übt Gnade der Gnädige, erbarmt sich der Barmherzige und hilft der Hilfebringende, um uns am Leben zu erhalten, wie es jetzt (wirklich der Fall) ist. Er (Rüdiger) nahm uns freundlich auf, schickte sogar nach uns[6]) seine Obersten und seine Ritter. Darauf wies er uns die Enden (ירכתי) der Stadt an und versprach uns (ואמר אלינו), uns mit einer Mauer von Thoren und Riegeln zu umgeben, um uns vor den Verfolgern zu schützen, indem sie uns zur Festung dienen sollte. Und er schonte (liebte) uns, wie ein Mensch sein Kind schont (liebt). Wir verrichteten unser Gebet vor unserem Schöpfer Morgens und Abends (in der gemeinsamen Synagoge) Tage auf Tage.

---

[1]) Diese Bedeutung von מדינה kommt schon im Talmud und Midrasch vor, siehe meine Bemerkung in Wertheimer's בתי מדרשות III, 38. Mainz, als Sitz eines Erzbischofs, wurde „Metropole" genannt.

[2]) שכונה bedeutet in unserem Berichte nicht „Nachbarschaft" (wie Baer übersetzt), sondern „Niederlassung", „Viertel".

[3]) שלהן bezieht sich nicht auf die Juden, deren Viertel ja ganz vernichtet wurde, sondern auf die anstossende Gasse der christlichen Bewohner Mainz'.

[4]) Damals lebten in Mainz Meschullam b. Moses und Meschullam, der Vater des Kalonymos, der Vorsteher in Mainz während des ersten Kreuzzuges war (Hebr. Berichte, S. 6), und des Jekutiel (ibid. 16).

[5]) D. i. sein Tod wird die Schuld der ganzen Gemeinde sühnen.

[6]) ושלח גם אתרינו kann nicht „er schickte sogar mit uns" bedeuten.

II. Und sie wurden[1]) durch den Bischof Johann gerettet; es wurden (bloss) 11 Seelen getödtet, die übrige Gemeinde wurde verschont — gelobt und erhoben sei Sein Andenken in Ewigkeit. Darauf[2]) kehrten wir in die Stadt zurück, Jeder in sein Haus und auf seinen Platz. Und es konnten nicht die Bewohner des oberen Viertels Abends, Morgens und Mittags in das untere Viertel gehen[3]), aus Furcht vor den verfluchten Feinden und Verfolgern, und wir beteten in dem oberen Viertel in dem Lehrhause des R. Jehuda b. Kalonymos. Und Jene vom unteren Viertel beteten dort in dem Bethause. Und so machten sie es einige Jahre[4]).

III. Und es wurde vollendet die ganze Arbeit (der ganze Bau) im Monate Elul[5]) des Jahres 864 (= September 1104) der Schöpfungsära. Am Rüsttage des Neujahres kam einer der Aeltesten und sagte zu der Gemeinde[6]): Kommet, und ziehen wir hinauf in das Haus, welches wir, solid und gehörig ausgestattet, fertiggebracht haben. Und es gingen die Aeltesten der Gemeinde, die Kohanim und Leviten, und brachten mit grosser Freude die Thorarollen hinauf in den Schrein des Bethauses daselbst, und sie blieben dort bis auf den heutigen Tag. Am folgenden Tage, am Neujahrsfeste, begannen wir in ihm (dem Bethause) zu beten, und beteten bis auf den heutigen Tag.

Dies ist zu Ende. Gott begnadige uns, dass wir seinen Bau (den Tempel in Jerusalem) bald sehen können in unseren Tagen, „zu schauen die Huld Gottes und ihn aufzusuchen in seinem Tempel“[7]), und möge er uns in unserer Trauer trösten. Amen.

So weit der interessante Bericht. Der Verfasser ist einer der Mainzer Auswanderer, welche sich in Speier niederliessen. Er ist auf seine Vaterstadt stolz, und gedenkt ihrer mit Sehn-

---

[1]) Während des ersten Kreuzzuges.

[2]) Johann liess die Juden in seine befestigten Städte fliehen (Hebr. Berichte, S. 48). Nachdem die Kreuzfahrer vorüber waren, kehrten die Juden nach Speier zurück.

[3]) D. i. in die Stadt, wo die Synagoge war und noch ist. Im oberen Viertel, d. i. in Altspeier, gab es also bis 1104 kein Bethaus, siehe Anmerkung zum hebr. Texte.

[4]) Von 1096 bis 1104.

[5]) Es scheint Sitte gewesen zu sein, Synagogen am Neujahrsfeste einzuweihen, denn auch die Wormser Synagoge wurde im Elul 794 vollendet, siehe oben.

[6]) In Altspeier.

[7]) Ps. 27, 4.

sucht und Liebe. Sein Hauptzweck ist, über den Bau der Synagoge im oberen Viertel und den Tag ihrer Inauguration der Nachwelt Mittheilung zu machen; dabei unterlässt er es nicht, als Einleitung einen kurzen Umriss der Geschichte seiner Gemeinde seit ihrer Niederlassung in Speier zu geben. Im ersten Absatze berichtet er über die Veranlassung zur Auswanderung nach Speier und über die freundliche Aufnahme, welcher sich dort die Mainzer Auswanderer zu erfreuen hatten. Ein Brand, welcher in einem jüdischen Viertel Mainz' ausgebrochen war, äscherte auch eine von Christen bewohnte Strasse ein. Die Juden befürchteten eine Verfolgung von Seiten der beschädigten Christen und gingen mit dem Gedanken um, auszuwandern. Sie konnten sich aber schwer von Mainz trennen. Erst nachdem Meïr Kohen ermordet worden war, entschlossen sich die Bedrohten, die geliebte Stadt zu verlassen. Das war im Jahre 1084, gerade zu der Zeit, als Rüdiger beschlossen hatte, Juden in Speier aufzunehmen. Die Unterhandlungen zwischen den beiden Theilen müssen bei dem günstigen Zusammentreffen von Angebot und Nachfrage rasch zum Abschlusse gekommen sein. Rüdiger schickte seine Leute nach Mainz, um die Auswanderer abzuholen, und ihnen bis Speier Geleit zu geben. Dort angelangt, bekamen sie Wohnsitze ausserhalb der christlichen Bevölkerung angewiesen, und wurden mit einer Mauer zu ihrem Schutze umgeben. Dort lebten sie in Frieden bis 1096, und sämmtliche Einwanderer verrichteten ihr Gebet in der einen Synagoge, welche in dem unteren Viertel, in der Stadt, sich befunden hat[1]). Anders ward es seit dem erwähnten Schreckensjahre; darüber berichtet der zweite Absatz. Wohl hatte die Speierer Gemeinde vom ersten Kreuzzuge nur wenig zu leiden. Bischof Johann war den Juden ebenso geneigt, wie sein Vorgänger Rüdiger, und stand ihnen in ihrer Noth mit Rath und That bei. Die Speierer Gemeinde kam mit 11 Märtyrern davon, und flüchtete sich auf Veranlassung Johann's in seine befestigten Städte. Dort

[1]) Es sei noch erwähnt, was bereits oben bemerkt wurde, dass auch die Berichte über den ersten Kreuzzug nur eine Synagoge in Speier voraussetzen. Bericht III (Hebr. Berichte, S. 48) erzählt nämlich: Es war am 8. Ijar, an einem Sabbat, da begann das verhängnisvolle Geschick über uns zu kommen (התחיל מדת הדין לבוא עלינו). Die Irrenden (die Kreuzfahrer) und die Städter erhoben sich zuerst gegen die heiligen Männer und Frommen des Allerhabenen in Speier und beschlossen, sie alle miteinander in der Synagoge zu ergreifen. Sie (die Juden) erfuhren es, standen Samstag zeitig auf, beteten schnell und verliessen die Synagoge.

verblieben die Speierer, bis die Kreuzfahrer vorüber waren, und kehrten dann in die Stadt zurück. Aber ganz sicher war die Lage der Juden in Speier wegen des fanatisirten Pöbels nicht mehr. Die vom oberen Viertel (Altspeier) konnten nicht mehr ohne Lebensgefahr die Synagoge in der Stadt besuchen, da sie dabei viele von Christen bewohnte Strassen zu passiren hatten. Die Altspeierer mussten daher seit 1096 in dem Lehrhause des Jehuda b. Kalonymos beten. Das Beten in einem Lehrhause fanden sie unbequem und beschlossen, eine Synagoge für sich in Altspeier zu bauen. Der dritte Absatz erzählt, dass die Altspeierer Synagoge im Elul 1104 fertiggestellt, und am folgenden Neujahrsfeste dem Gottesdienste übergeben wurde.

Der Verfasser ist in seiner Sprache unbeholfen, auch setzt er als bekannt Thatsachen voraus, die wir erst errathen müssen. Daher kommt es wohl, dass der Synagogen-Bericht bis jetzt verkannt wurde[1]). Aber bei tieferem Eindringen ist es unleugbar, dass ihm dieselben Thatsachen zu Grunde liegen, wie der Urkunde Rüdiger's, und dass daher beide Documente sich gegenseitig erklären und ergänzen.

Aus dem Synagogen-Berichte ersehen wir, dass die Urkunde Rüdiger's Mainzer Einwanderern ausgestellt war; das Datum stimmt sehr gut, denn der 13. September 1084 bei Rüdiger deckt sich mit dem 11. Tischri des Jahres 845 im hebr. Berichte. Auch unser Bericht weiss von zwei verschiedenen Wohnsitzen der Juden in Speier zu erzählen: er kennt eine: שכונה עליונה

---

[1]) Baer versteht unter dem Brande unseres Berichtes das Feuer, welches Mar Isaac am 29. Mai 1096 an der Mainzer Synagoge in selbstmörderischer Absicht gelegt hatte (Hebr. Berichte S. 109). Die bedrohten Mainzer sollen sich darauf nach Speier geflüchtet haben. Nachdem sie dort unter dem Schutze Johann's bloss 11 Seelen verloren hätten, wären sie nach Mainz zurückgekehrt, wo sie die niedergebrannte Synagoge wieder aufbaueten. (S. 142 Anmerkung). Dieser sonderbaren Auffassung Baer's folgen Breslau (Einleitung zu den Heb. Berichten XXIV) und Aronius (Regesten N. 186). Sie ist aus vielen Gründen unhaltbar. Seit dem 27. Mai wüthen die Kreuzfahrer in der Stadt; um ihrer Grausamkeit zu entgehen, schlachten die Juden Frau und Kind und sich selber; 1100 Leichen bedecken die Strassen — und da bedurfte es des Brandes und der Ermordung Meïrs, um den Mainzern Angst vor den beschädigten Städtern einzuflössen? — Ueberdies lässt sich hier Baer einen argen Anachronismus zu Schulden kommen. Wohl berichten christliche Quellen (bei Aronius), dass durch den Brand der Mainzer Synagoge der grösste Theil der Stadt in Flammen aufgegangen wäre; aber dieser Brand brach um 26 Tage nach der Verfolgung in Speier (8. Mai) aus. Er kann daher unmöglich die Veranlassung zur Auswanderung nach Speier gegeben haben. Auch das Datum im Synagogen-Berichte (845) wurde von Baer übersehen.

(clivus bei Rüdiger), und eine שכונה תחתונה (vallis). Wir erfahren ferner von dem Berichte, dass es ursprünglich nur eine Synagoge in Speier gegeben hat, und dass diese in der Stadt lag; foglich muss das Gros der Mainzer Einwanderer in der Stadt gewohnt haben, wo noch jetzt die Reste der Synagoge zu sehen sind. Wir erfahren auch den Namen des Lehrers, welcher mit der Colonie aus Mainz nach Speier wanderte, und in Altspeier ein Lehrhaus gründete; wir werden ihm bald auch in der Urkunde Heinrich's IV. begegnen.

In den Angaben über die Speierer Vorfälle während des ersten Kreuzzuges stimmt unser Bericht mit dem III. Berichte über den erwähnten Kreuzzug (Hebr. Berichte S. 48) in auffälliger Weise überein, und ich vermuthe, dass die Aufzeichnungen, welche dem Compilator des III. Berichtes vorlagen, und unser Synagogen-Bericht aus einer und derselben Feder geflossen sind[1]). Daher erklärt es sich, warum der Synagogen-Bericht manche Thatsache als bekannt voraussetzt, welche in dem Berichte über den ersten Kreuzzug erwähnt ist.

Das Privileg Heinrich des IV. Dieses Privileg ist eigentlich nur eine Bestätigung und Erweiterung der Urkunde Rüdiger's. Auf Verwendung dieses Bischofs wurde es am 19. Februar 1090 ausgestellt. Unserer vorangegangenen Auseinandersetzung zufolge, dürfen wir wohl in dem Privileg Heinrich's Berührungspunkte auch mit dem Synagogen-Berichte erwarten. In der That schreibt Heinrich: Allen Bischöfen, Aebten . . . sei hiermit bekannt gemacht, dass einige Juden: Juda, der Sohn des Kalonymos, David, der Sohn des Massulam, Moses, der Sohn des Guthiel (Jekutiel) mit ihren Genossen zu uns während unserer Anwesenheit in Speier gekommen sind und gebeten haben, dass wir sie nebst ihren Kindern . . in unseren Schutz nehmen und halten sollen . . . Daher haben wir auf die Verwendung und Bitte des Speier'schen Bischofs

---

[1]) Der Verfasser der erwähnten Aufzeichnungen war sicherlich ein Speierer Zeitgenosse des ersten Kreuzzuges, denn er kennt manches Detail, welches wir in den anderen Berichten vermissen. So kennt z. B. nur er den Vorsteher Moses b. Jekutiel und seine erspriessliche Thätigkeit für Speier; auch kennt nur er den Namen des Bischofs, und weiss, dass er die Angreifer streng bestraft hat. Ebenso vertraut mit den Speierer Verhältnissen ist der Verfasser des Synagogen-Berichtes, und knüpft gleichsam an die nur im III. Berichte erwähnten Thatsachen an. Auch er nennt den Bischof mit Namen, und setzt als bekannt voraus, dass die Verfolgten sich in die befestigten Städte des Bischofs geflüchtet haben. Es liegt daher nahe, dass beide Schriftstücke einen Verfasser haben.

Huotzmann diese unsere Urkunde ihnen zu bewilligen und zu geben befohlen . . .[1]). Der hier zuerst genannte Juda b. Kalonymos ist uns als Mainzer Auswanderer aus dem Synagogen-Berichte bekannt. Er war Vorsteher des Lehrhauses in Altspeier, daher erscheint er hier als erster unter den Männern, welche der Deputation vorstanden. Auch Moses b. Jekutiel, den wir als Vorsteher der Gemeinde aus dem III. Berichte über den ersten Kreuzzug kennen, und der Païtan David b. Meschullam, der wahrscheinlich Vorbeter war, waren, wie die Gemeinde selbst, Mainzer Auswanderer[2]).

Die Repräsentanten der Speierer Gemeinde vor Kaiser Heinrich sind auch in der jüdischen Litteraturgeschichte bekannt. Jehuda b. Kalonymos wird schon von Kalonymos dem Alten als Autorität angeführt[3]), und war somit dessen älterer Zeitgenosse oder Lehrer. Auch Moses b. Jekutiel wird als Autorität citirt[4]). Von David b. Meschullam besitzen wir eine Selicha, welche die Schrecken des Jahres 1096 schildert[5]).

Mit den drei Erwähnten übersiedelten 1084 noch andere Mainzer Gelehrte nach Speier. Auch während des ersten

---

[1]) Omnibus episcopis, abbatibus . . . notum sit, qualiter quidam Judei: Judas filius Calonymi, David filius Massulam, Moyses filius Guthiel cum sodalibus suis venerunt in presenciam nostram Spire et rogaverunt, quo[d] cum infantibus eorum . . . sub tuicionem nostram reciperemus et teneremus . . . Propterea per interventum ac peticionem Huozmanni Spirensis episcopi, hanc nostram auctoritatem eis concedi et dari iussimus . . . (Hilgard N. 12, Aronius N. 170).

[2]) Auch von einer anderen Seite bestätigt sich, dass die drei in Rede stehenden Männer Mainzer waren. Bereits Geiger, Wiener und Breslau bemerkten auf Grund ihrer Namen, welche in der Familie der Kalonymiden häufig wiederkehren, dass Juda, David und Moses Nachkommen des Kalonymos aus Lucca waren. (Aronius ibid.) Nun wissen wir, dass die Kalonymiden sich in Mainz niederliessen und dort lebten, s. weiter.

[3]) Pardes, N 108. Harkavy (דורשים נם ישנים, S. 23) entging dies, und er confundirte unseren Jehuda mit Jehuda, dem Sohne des Kalonymos des Alten. Harkavy hätte auch aus anderen Umständen ersehen können, dass zwischen den gleichnamigen wenigstens ein halbes Jahrhundert liegt. Ueber den späteren Jehuda b. Kalonymos s. meine Arbeit über das Lexikon יהודי תוספות ואמוראים, S. 10. Vielleicht ist der ältere Jehuda Vater des Dichters Kalonymos b. Jehuda, der das schöne Klagelied מי יתן ראשי מים auf die Leiden des ersten Kreuzzuges gedichtet hat.

[4]) Pardes, N 155 (dasselbe Rokeach, N 311, Schibbole ha-Leket, ed. Buber, N 268 und Piske Recanati, N 189), vgl. Or Sarua I, N 378 und Meïr Rothenburg Resp., ed. Prag, N 501.

[5]) Zunz, Litg. S. 254. Vielleicht ist David ein Sohn des im Synagogen-Berichte erwähnten Meschullam.

Kreuzzuges liess sich mancher Mainzer Gelehrte in Speier nieder.

Weitere Ansiedelung. Bedeutung Speier's. Die günstige Lage der jüdischen Gemeinde in Speier lockte viele Einwanderer herbei, und machte diese Stadt besonders im Schreckensjahre 1096 zu einem gesuchten Zufluchtsorte. Mainz stellte wohl das grösste Contingent von Flüchtlingen, indem die Mainzer auf eine freundliche Aufnahme von Seiten ihrer Verwandten und ehemaligen Mitbürger in Speier rechnen durften [1]). Unter den Flüchtlingen waren Gelehrte ersten Ranges, welche den vornehmsten Familien in Mainz angehörten. Mir sind folgende Namen bekannt:

Abraham b. Meïr ha-Kohen. Nachkomme des Jehuda b. Meïr ha-Kohen, des bekannten Verfassers des ספר הדינים. Jehuda war Oberrabbiner oder Schiedsrichter der jüdischen Gemeinden am Rhein und lebte in Mainz [2]). Eleasar Rokeach verzeichnet die Namen seiner Nachkommen bis auf Jacob Kohen, einen Zeitgenossen von ihm [3]). Abraham correspondirte mit Raschi [4]) und Jacob b. Isaac Halevi [5]). Beide antworteten Abraham mit grosser Achtung, und Raschi nennt sich in seiner Bescheidenheit: צעיר מגידולי מִשְׁרַת בית אביו [6]). Abraham citirt seinen Vater Meïr [7]) und seinen Lehrer רבנא מילי (משולם?) [8]). Er übersiedelte nach Speier und unterschrieb dort nach 1096 mit Kalonymos dem Alten ein Rechtsurtheil (siehe unter Kalonymos).

David b. Samuel b. David Halevi. Ebenfalls Sprosse einer alten Mainzer Familie. Samuel, der Vater David's, war Zeitgenosse des Isaac b. Jehuda, des bekannten Lehrers

---

1) Hebr. Berichte S. 13: וגם מר שמואל בר' יצחק . . . וירץ מחוץ להימלט על נפשו עם קהל שפירא . . .

2) In einer Anfrage an Jehuda heisst es: וגזרו קהלות עליהם את הדין בהוראת דין אדוני, siehe Meïr Rothenburg, Resp., ed. Prag, No. 880 und Zunz, Litg., S. 611.

3) In Delmedigo's מצרף לחכמה, ed. Odessa, S. 42, vgl. Michael, אור החיים, N 160.

4) Pardes, No. 242, vgl. Monatsschrift XXI, 179. 287.

5) RSBA Resp., Theil II, N 30.

6) Etwa: die geringste Pflanze am Waschteiche des Hauses seines Vaters. Aehnlich schreibt Raschi an Natan b. Machir: (חופש מטמונים, No. 1) עין רוגל הניתן לכביסה רפוש ודלוח . . .

7) Pardes, ed. Warschau, fol. 58b. Vielleicht ist er der im Synagogen-Berichte erwähnte Meïr Kohen, der 1084 ermordet wurde.

8) Likkute Pardes, ed. Amsterdam, fol. 12b. Es ist aber zweifelhaft, ob dort unser Abraham gemeint ist, siehe Michael, ibid. N 110.

Raschi's. Auch David der Grossvater war ein gelehrter Mann [1]). An David den Enkel richtete Raschi Anfragen und nennt ihn מורי [2]). Er wanderte nach Speier aus, denn sein Klagelied אמנים שודדו ist in Cod. Oxford 1029 überschrieben: מרביצו דוד בן שמואל, unter welcher er auch in einem alten Mainzer Commentare zu Nedarim angeführt wird [3]). Er schrieb auch ein Klagelied, welches die Leiden des ersten Kreuzzuges schildert [4]).

Eljakim Halevi. Dieser Talmud-Erklärer wird ר' אליקום הלוי משפירא genannt, und war Schwiegervater des Isaac b. Ascher des I., der ebenfalls in Speier lebte [5]). Ich vermuthe, dass auch er ein Mainzer war.

Jekutiel, der Vater Mosis des Vorstehers. Zunz schreibt über ihn: Jekutiel b. Mose in Speier um das Jahr 1070 . . . [6]). Wenn er wirklich in Speier gelebt hat, so kann es nur nach 1084 gewesen sein, nachdem er zu gleicher Zeit mit seinem Sohne sich in Speier angesiedelt hatte. Aber mir ist keine ältere Quelle bekannt, welche Jekutiel als Speierer bezeichnen würde [7]). Spätere Autoren können das משפירא in ר' משה ב"ר יקותיאל משפירא unrichtig auf Jekutiel bezogen haben.

Kalonymos (b. Isaac) der Alte. Er flüchtete sich 1096 von Mainz nach Speier, wo er als Rabbiner fungirte und ein Rechtsurtheil zusammen mit dem erwähnten Abraham ha-Kohen

---

[1]) Zunz, Litg. 164. Siehe ferner Machsor Vitry, S. 203. Samuel wird ibid. S. 93 (dasselbe Pardes, fol. 58) דנשן genannt.

[2]) In seinem Responsum in ספר התרומות fol. 71b. Gross, Magazin X, 69 unterscheidet David, den Grossvater, nicht von David, dem Enkel.

[3]) Angeführt in Schitta mekubbezet zu Nedarim, ed. Zomber, folio 25b (verdruckt רב"ש), 32b, 83d. Zomber, sowohl in der Einleitung zu Schitta mekubbezet als in der Wochenschrift הברמל III, 301 wusste diese Abbreviatur nicht richtig aufzulösen.

[4]) Zunz, Synagogale Poesie S. 197. Bei diesem wie bei manchem anderen hier besprochenen Gelehrten ist es nicht zu ermitteln, ob er 1084 oder 1096 nach Speier übersiedelte.

[5]) Siehe über Eljakim meine Arbeit in der Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider's, S. 125 ff.

[6]) Litg. 157.

[7]) In Pardes N 232, 259, 290 ist er ר' יקותיאל ohne jede weitere Bezeichnung genannt. ר' יקותיאל ב"ר משה in Hagahot Maimoniot הלכות שבת, c. 30, N 9 ist aus ר' משה בר יקותיאל verschrieben, wie die Quelle Rokeach, N 311 (aus Pardes N 155) richtig lautet. So lautet der Name auch Likkute Pardes, S. 17b (gegen Landshuth עמודי העבודה, S. 132). Jekutiel aus Speier in Cod. München 346 ist unsicher, auch ist der Verfasser unverlässlich, wie mir Herr Steinschneider mündlich mittheilte.

unterschrieb. Er wurde auf seinen Wunsch in Mainz, wo seine Eltern ruhten, bestattet[1]).

Mit den genannten Männern wurde die Mainzer Gelehrsamkeit nach Speier verpflanzt, und als die Mainzer Gemeinde durch den ersten Kreuzzug vernichtet war, übernahm Speier ihre leitende Rolle auf dem Gebiete der rabbinischen Wissenschaft. Die Gelehrten Speier's dominirten auf diesem Gebiete das ganze 12. Jahrhundert hindurch. In Speier wirkten und lebten: die Familie Kalonymos' des Alten, Meïr, David und Jehuda, die Söhne Kalonymos' des Vorstehers; Simcha b. Samuel; Isaac b. Ascher Halevi und sein Schüler Schemarja b. Mordechai, aus deren Tossaphisten-Schule die meisten Gelehrten Deutschlands hervorgingen; und viele Andere. Die talmudische Wissenschaft wurde in Speier nicht nur erhalten, sondern auch weitergeführt und organisch entwickelt. Die genannten Gelehrten führten den Bau auf, zu dem die Mainzer den Grund gelegt hatten. Durch ihre Commentare[2]) machten die Mainzer den Talmud verständlich und zugänglich; die Gelehrten Speier's behandelten ihn kritisch und wissenschaftlich. Sie gingen auf seine Quellen ein und erklärten die Mechilta (Simcha b. Samuel), den Sifra (Samuel he-Chassid, der genannte Simcha und ein Anonymus in Cod. München 59) und den Sifre (Meïr b. Kalonymos). Jehuda b. Kalonymos schrieb das grosse talmudische Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים und andere methodische Arbeiten. Isaac b. Ascher und seine Schüler schrieben weitgehende Tossaphot zu dem Talmud. In allen diesen Werken herrscht ein gesunder kritischer Sinn, der die Parallelstellen vergleicht, die Texte richtigstellt, und Regeln der rabbinischen Methodik festzustellen sucht[3]). Auch die Mystik, welche die Kalonymiden nach Mainz mitgebracht hatten, wurde in Speier und hauptsächlich durch die Nachkommen Kalonymos' des Alten weitergeführt, und bei Jehuda he-Chassid und seinem Schüler Eleasar Rokeach zum Abschluss gebracht. Die deutsche Mystik ist ein Conglomerat von Ideen, welche den orientalischen Schriften: Hechalot, Masse Bereschit,

---

[1]) Siehe über Kalonymos und seine Nachkommenschaft meine Arbeit über das Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים, Monatsschrift, Band 39, S. 447 ff., Separatabdruck S. 8 ff.

[2]) S. meine erwähnte Arbeit in der Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider's, S. 135. Elieser b. Natan sagt über Mainz: . . . רזי מעמק וקיוצות תלתליך מי יבאר לשנני וקנים משטר שבתו . . . (Hebr. Ber., 40).

[3]) S. meine Arbeit über das Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים.

Masse Merkaba etc. und den Schriften Saadja's und Donnolo's entnommen sind. Sie unterscheidet sich mit ihren grellen Bildern wesentlich von der ideenreichen spanischen Kabbala[1]). Auch die sogenannte praktische Mystik[2]) wurde in Speier eifrig betrieben. Samuel, Chassid und Prophet genannt, und sein Sohn Jehuda he-Chassid sollen mit Hilfe von Gottesnamen staunenerregende Wunder gezeigt haben. Auch die deutsche Ethik, welche im „Buch der Frommen" niedergelegt ist, hat zum grössten Theil ihren Ursprung in Speier genommen.

Ergebnisse. Aus dem Umstande, dass Rüdiger in seiner Urkunde keine Juden erwähnt, welche in Speier vor 1084 gewohnt hätten, schloss ich oben, dass es dort vor dem genannten Jahre keine Juden, oder wenigstens keine jüdische Gemeinde[3]) gegeben hätte. Dieser Schluss wird von verschiedenen Seiten bestätigt. Von Juden in Speier vor 1084 findet sich keine Spur weder in den Urkunden dieser Stadt bei Hilgard, noch in den Regesten bei Aronius. Auch in den älteren Responsen, namentlich in denen des Kalonymos aus Lucca, dessen Sohnes Meschullam[4]), Gerschom's, des Jehuda b. Meïr ha-Kohen[5]), des Isaac b. Jehuda u. s. w. finde ich Speier nicht erwähnt. Alle diese Thatsachen weisen darauf hin, dass es vor 1084 keine Juden in Speier gegeben hat[6]).

---

1) S. meine Arbeit über die deutsche Mystik in der heb. Zeitschrift החוקר Jahrgang II Seite 1 ff.

2) קבלה מעשית bei den Spaniern, später auch bei den Deutschen. Die Bezeichnung קבלה für Mystik ist spanischen Ursprungs; die früheren Deutschen kennen diesen Ausdruck nicht. Schon im 13. Jahrhundert wurde die deutsche Mystik von der spanischen Kabbala verdrängt, und mit ihr taucht der Ausdruck Kabbala bei deutschen Autoren auf.

3) Dies giebt auch Wiener (Monatsschrift XII, 173) zu.

4) Das Responsum Meschullam's in Or Sarua I, N 478 ist nicht nach Speier gerichtet, wie Müller (תשובות רבינו קלונימוס מלוקא S. 3) irrthümlich angiebt.

5) In einem Responsum Jehuda's heisst es: ולא היה רוצה בעל הזהב כ״א פשיטים מאותן ג׳ עדים (l. ערים) מענ״ץ, ווירמ״ש, שפיר״א (bei Meïr Rothenburg, Resp. ed. Prag. N 898, vgl. Zunz, Litg. 611). Hier ist, wie man sieht, bloss von Münzen der drei Städte: Mainz, Worms und Speier die Rede.

6) Spätere Angaben über jüdische Einwohner in Speier vor 1084 müssen richtiggestellt, oder einfach zurückgewiesen werden. So nennt der Anonymus bei S. Luria (Resp. N 29) Jekutiel, der mit seinem Vater Moses dem Alten im 10. Jahrhundert aus Lucca nach Mainz kam „ר׳ יקותיאל משפירא". Schon Rapoport (Biographie Kalir's, Anmerkung 19) findet die Bezeichnung „aus Speier" höchst befremdend für einen Mann, der aus Lucca kommt und in Mainz sich niederlässt. R. sieht hier eine Verwechslung mit einem späteren Jekutiel b. Moses aus Speier (s. oben).

1084 gründeten die Mainzer Auswanderer die erste jüdische Gemeinde in Speier. Sie hatten ihre Quartiere in der inneren Stadt, und in der Vorstadt Altspeier. Ihre Synagoge in der Stadt wurde vor 1096, die in Altspeier 1104 erbaut. Den Bau der letzteren Synagoge hat der Synagogen-Bericht zum Gegenstande. In Altspeier befand sich seit 1084 das Lehrhaus des Jehuda b. Kalonymos, und unweit von dieser Vorstadt lag der Friedhof. Seit 1349 durften die Juden nicht mehr in Altspeier wohnen, daher ist jede Spur von dem Lehrhause und der dortigen Synagoge verschwunden.

Ich kann diese Abhandlung nicht schliessen, ohne den edlen Bischöfen Rüdiger und Johann ein „gesegnet sei das Andenken der Gerechten" zuzurufen. Ihre humane Behandlung der Juden ist wegen der Zeit, in welche sie fällt, nicht hoch genug anzuschlagen. Die Christenheit war von einer beispiellosen religiösen Ekstase ergriffen; die Menschen suchten

---

In der That findet sich das Wort משמיד nicht bei Eleasar Rokeach (מגרש לחכמה, S. 42), der die älteste Quelle für die Einwanderung der Kalonymiden ist. Vielmehr sagt er von sämmtlichen Einwanderern: ודושיבם במגנצא. Ferner wird in Nizzachon vetus (Wagenseil, Tela ignea, p. 41) erzählt: Heinrich habe, nachdem er den Dom in Speier vollendet hatte, um Kalonymos „in Speier" geschickt und ihn gefragt, ob denn der Dom nicht den Tempel Salomonis übertreffe, von dem man so viel Wesens macht. Wagenseil denkt an Heinrich III. (starb 1056). Zunz (Gesch. u. Lit. S. 85) setzt die Unterredung um das Jahr 1050 an. Aber zu jener Zeit war der Dom keinesfalls fertig, vielmehr gerieth damals der Bau in's Stocken (Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, 462. 482.) Die Regierungszeit Heinrich III. ist überhaupt ausgeschlossen, denn der Dom wurde erst unter Heinrich IV. fertiggestellt und ausgestattet (S. Meyer-Schartau, Speierer Dom etc., 44). Wiener (Monatsschrift XII, 162) bemerkt, die Unterredung könne nicht vor 1061 stattgefunden haben, denn der Dom wurde erst in dem erwähnten Jahre eingeweiht. Aber auch 1061 ist zu früh, denn damals stand Heinrich IV. im Alter von 11 Jahren, und der Knabe wird sich schwerlich um solche Fragen gekümmert haben. Die Unterredung könnte nur nach der überaus reichen Ausschmückung stattgefunden haben, welche Heinrich IV. in den letzten Jahren des 11. Jahhunderts am Dome vorgenommen hatte (Lehmann, Buch V, c. 38). Kalonymos könnte der Dichter Kal. b. Jehuda, oder Kal. der Alte sein. Uebrigens scheint die Unterredung erdichtet zu sein. Ein ähnliches Gespräch soll auch Basiläus I. mit dem Païtan Schefatja über die Sophien-Kirche und den Tempel geführt haben (מ' יוחסין in Neubauer's Anecdota Oxoniensa II, 116). Verschiedene Männer Namens Kalonymos standen in persönlichen Beziehungen zu deutschen Kaisern, s. über Kalonymos und Otto II. Bresslau, Zeitschrift für Gesch. d. Juden in Deutschland I, 157, über Kalonymos b. Meschullam und Heinrich IV. Hebr. Berichte, S. 89, über Kalonymus b. Meïr und Friedrich Barbarossa Wiener a. a. O. S. 166. Eine Sage über Kalonymos und den Kaiser bringt Brüll, Jahrbücher, IX, 35.

durch Askese (compunctio) den Körper abzutödten, um der Vereinigung mit Gott fähig zu werden; sie verliessen Heimat und Familie, um nach dem fernen Osten gegen die Feinde Gottes zu ziehen. Sie fühlten es als ihre Pflicht, Andersgläubige zu bekehren. Aber auch die Juden jener Zeit gingen in ihren Idealen ganz auf, und wollten von ihrem Gotte nicht lassen. Die Ausrottung der „heimischen Feinde" wurde mit zelotischem Eifer betrieben. Je hartnäckiger der Widerstand auf der einen, desto grösser die Erbitterung auf der anderen Seite. Zu jener Zeit nun beschloss Rüdiger, Juden in das „heiligste und andächtigste" Bisthum Speier aufzunehmen, und Johann kämpfte für Juden gegen Kreuzfahrer. Wie edel und charaktervoll müssen diese Bischöfe gewesen sein!

Ein Hochzeitsepigramm Juda Halewi's.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

מה תעלה שמש ומה תופיע
תוד בת אביחיל כבר הגיע
תחפיר פני שמש בזהר תארה
וצבא זבול ממעשיו תפריע
לא בחרה לשכן רקיעי מעלה
ותעשה מן הַהֲדַם רקיע

(Virgo ed. Luzzatto Nr. 9 p. 40.)

Jede Zeile in diesem gleich einem reich facettirten Juwel blitzenden Gedichte ist von heller Durchsichtigkeit — bis auf die letzte. Die Trübung des Sinnes, die abgebrochene Pointe in diesem Schlusse wirkt aber darum auch wie eine Wolke in einem Edelstein, störend und entwerthend. Was soll es bedeuten, wenn, woran nach dem Namen der Tochter Abichail's nicht zu zweifeln ist, Esther die besungene Braut gewesen ist, dass Esther sich selber zur Sphäre mache, Sonne und Firmament

in Einer Person darstelle? Harkavy hat darum in seinen Anmerkungen zu diesem Gedichte (Diwan, Ed. Achiasaf I, 215) die Vermuthung ausgesprochen, הדם bezeichne den Bräutigam, neben dem die Sonne Hadassa fortan zu thronen sich entschlossen habe, fügt aber, von dieser Deutung selber nicht befriedigt, die Möglichkeit hinzu, dass hier von dem Trauhimmel die Rede sei, unter den jetzt die Braut tritt. Aber keine dieser Erklärungen vermag die Schwierigkeiten hinwegzuräumen, die den Schluss dieses kleinen Kunstwerks so empfindlich entstellen, ja zerstören.

Die Angel, in der das ganze Epigramm sich dreht, hätte aber längst darauf führen müssen, worin die Heilung dieses offenbaren Schadens zu suchen ist. Die Sonne hat eine Nebenbuhlerin gefunden, sie braucht nicht mehr am Himmel aufzugehen und uns zu leuchten, seit die Reihe an die Tochter Abichail's gekommen ist, die mit dem Glanze ihres Antlitzes die Sonne beschämt und die Himmelskörper, die ob ihrer Schönheit in Verwirrung gerathen, in ihrem Werke stört.

Aber wo gäbe es eine Sonne, die keine Sphäre hat, die ohne Firmament die Welt beleuchten will? Darauf antwortet unser Epigramm: Jawohl, die neue Sonne mag nicht länger unter den Himmelssphären wohnen, sie zieht es vor, die — Erde zu ihrem Firmament zu machen.

So drängt der Zug des Gedichtes gleichsam nach der richtigen Lesung, und wie von selber stellt im Schlussverse das bekannte Bild für die Erde הדם sich ein. Jetzt wirft der Schein des hergestellten Schlusses:

ותעשה מן ההדום רקיע

sein Licht auf das Ganze zurück, in dem wir nunmehr Juda Halewi's Gedanken, wie er ihn gehegt hat, erfasst zu haben sicher sein können.

Es ist das bei den Dichtern des Mittelalters so beliebte Bild des Psalmisten, der in der Erde den Schemel Gottes sieht. Unter den mannigfachen Metaphern, in die bei den Piutdichtern die Erde gehüllt erscheint, s. Zunz Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 602, 731, ist die vom Schemel eine der gebräuchlichsten. Wenn die handgreiflich naheliegende Verbesserung gleichwohl übersehen wurde und das klare Wort הדם von den Abschreibern des Diwans sicher bereits in alter Zeit zu הֲדַס verballhornt wurde, so trägt der Name Esther in diesem Epigramme und das vielfache

Auftreten der Worte הדם und הדמה in den Anrainern im Diwan, den verwandten Hochzeitsgedichten, sicherlich die Schuld daran. An der Schreibung des Wortes, das schon Juda Halewi selber sicher defective gebraucht hat, braucht um so weniger ein Zweifel zu bestehen, als die Tradition bereits eine Deutung des Verses Ps. 99, 5 auf die defective Schreibung הדם aufbaut [1]).

[1]) Vgl. Tobia b. Elieser's Commentar zu Threni, ed. Dr. J. Nacht p. 14 und 27 n. 71.

Besprechung.

Studies in Judaism by S. Schechter, M. A., Reader in Talmudic in the University of Cambridge; London, Adam and Charles Black 1896.

Vierzehn Essays über die verschiedensten jüdischen Themata. 1. Die Chassidim, 2. Nachman Krochmal; 3. Rabbi Eliah Wilna Gaon; 4. Nachmanides; 5. Ein jüdischer Boswell; 6. Die Dogmen des Judenthums; 7. Die Geschichte der jüdischen Tradition; 8. Die Lehre von der göttlichen Vergeltung in der rabbinischen Litteratur; 9. Das „Gesetz" und der moderne Kriticismus; 10. Die hebräische Sammlung des Britischen Museums; 11. Jüdische Büchertitel; 12. Das Weib in Tempel und Synagoge; 13. Das Kind im jüdischem Schriftthum; 14. Die früheste jüdische Gemeinde in Europa.

Schechters Buch ist ein populäres Buch im besten Sinne des Wortes. Es zeugt von der glücklichen Gabe des Autors, schwierige Gegenstände in klarer und leicht verständlicher Form auch dem Uneingeweihten darzustellen. Es zeugt ebenso von der umfassenden Gelehrsamkeit des Verfassers, dem überall der Stoff so reich zuströmt, dass er wiederholt aus Rücksicht auf den Umfang seiner Arbeit aufgeworfene Fragen nicht weiter verfolgen mag. Das Buch macht aber auch dem Publicum Ehre, an das es sich wendet. Obwohl die neuere jüdische Wissenschaft zumeist in Deutschland ihre eigentliche Heimat hat, zweifeln wir, ob ein deutscher Verleger auf ein ähnliches Werk eine so sehr nach allen Seiten befriedigende Ausstattung wagen würde. Die jüdische Wissenschaft hat sich in England und Amerika schnell ein aufmerksames und, wie es scheint, Bücher kaufendes und Bücher schätzendes Publicum erworben, trotzdem der Verfasser von den Engländern sagt: we in England are a pious, devotional people and leave the thinking to others. Ein deutsches Buch ähnlicher Art kennen wir nicht, und wir würden deutschen Verlegern rathen, sich mit dem Verfasser zum Zweck einer Uebersetzung seines Werkes in Verbindung zu setzen. Inhalt und Form machen es für den Büchertisch jedes Bücherfreundes und jeder Bücherfreundin — auch aus dem Laienpublicum — geeignet.

Dem Fachmann bieten diese Aufsätze zumeist nichts positiv Neues, zumal sie theils in Jewish Quarterley R., theils in Jewish Chronicle bereits veröffentlicht sind. Aber Anregung zu weiteren Forschungen, zu interessanten Parallelen wird auch dem Fachmann gegeben. Die Arbeiten sind, obwohl mehr für Laien berechnet, doch nirgends oberflächlich, nirgends, wie häufig Essays in stoffarmen Zeitschriften, um mit dem grossen englischen Dichter zu sprechen, needy nothings trimmed in jollity. Sie wachsen oft zu guten Monographien aus, dabei das Vorrecht der Essays sich wahrend, nirgends durch allzu grosse Gründlichkeit zu langweilen, dagegen gelegentlich interessanten Seitenwegen zu folgen. So enthält der Aufsatz über Nachman Krochmal, der in jener Zeit lebte, „da das Judenthum durch Voltaire'schen Skepticismus und die Plattheiten der sogenannten Mendelssohnschen Schule stark erschüttert war", nicht bloss eine übersichtliche Inhaltsangabe des More nebuche ha-Seman und eine ansprechende Schilderung des Lebens und der Lehrweise Krochmal's, sondern auch eine Darstellung des Lebens in russisch-polnischen Gemeinden und Lehrhäusern früherer und unserer Zeit. Auch uns giebt die Fürbitte zu denken, die er zur Entschuldigung der vielgeschmähten Abwendung der Juden in Polen von nichttalmudischen Studien einlegt. „Seien wir nicht zu hart gegen die polnischen Juden. Es soll auf unserm Globus Länder geben, wo Leute durch die herrschende Sitte sich ins andere Extrem haben treiben lassen, wo man mit wenigen Ausnahmen den Talmud sowohl als auch die ganze hebräische Litteratur von dem Programm einer liberalen Erziehung ausschliessen zu müssen glaubte." — Treffend ist seine Charakteristik der zahlreichen Vertreter der obenerwähnten Mendelssohn'schen Schule, die ihrem Meister weder im Wissen, noch im sittlichen Charakter glichen, jener Schöngeister, deren Trachten dahin ging, „so wenig wie möglich zu studiren und so viel wie möglich zu schreiben," die „schlechte Grammatiken, oberflächliche Bibelcommentare und schrecklich langweilige Gedichte schrieben".

Die Perlen der Sammlung sind wohl die ersten vier Aufsätze. Man merkt dem Verfasser an, dass er mit dem Herzen schreibt und dass er bei aller Würdigung der Gefahr, die der Mysticismus einer gesunden religiösen Entwicklung bietet, auch gegen die Gefahr der Verflachung nicht blind ist, welche ein allzu starkes Betonen des Verstandesgemässen, der äusseren Ordnung und Regelmässigkeit droht, die leicht die Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls beeinträchtigt, das zwar Schwarmgeister, aber auch Heilige erzeugt. Ja, im geheimsten Kämmerchen verehrt unbewusst, das merkt man, der ehemalige Schechter manche jener Schwarmgeister noch als Heilige. Israel Baalschem dürfte vielleicht vom Verfasser in zu romantischem Lichte gesehen werden. Man wird unwillkürlich an die idyllisch verklärende Schilderung Christi im Verkehr mit seinen Jüngern an den Ufern des Sees von Tiberias durch Renan erinnert. Der Aufsatz enthält eine Darstellung des berechtigten Kerns der Lehre des Chassidismus und seiner Entartung durch den Zaddikismus. Doch vermisst man historische Anknüpfung des Chassidismus an frühere ähnliche Vorgänge in der Geschichte. Vortrefflich gelungen ist die Charakterisik Elias von Wilna. Der Aufsatz über Nachmanides giebt eine Schilderung der liebenswürdigen, temperamentvollen, zur Schwärmerei geneigten, aber doch die realen Verhältnisse stets im Auge behaltenden Persönlichkeit des grossen Spaniers. Werthvoll ist eine Zeichnung der philosophischen Weltanschauung des Mannes an der Hand seiner Werke. Schrieb Maimonides mehr für bevorzugte Denker, so hatte Nachmanides

mehr die grosse Menge im Auge. Sehr interessant ist unter den charakteristischen Auszügen aus Briefen Nachmanides an seinen Sohn besonders der Brief, der in dem bisher nicht veröffentlichtem Testament eines weinfreundlichen Asketen Salomon, Sohnes des Märtyrers R. Isaac, S. R. Zadoks, eingeschaltet ist.

Der Aufsatz „Ein jüdischer Boswell" verbreitet sich über eine interessante Parallele. Boswell, der Biograph Johnsons, der im Leben seines Helden die scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten aufzuzeichnen sich verpflichtet glaubt, und R. Salomon von St. Goar, der Boswell Maharil's, begründeten Beide ihr Verfahren mit derselben agadischen Deutung des Psalmenwortes: ושלהו לא יבל, dass wir auch שיחת חולין של תלמידי חכמים zu studiren verpflichtet sind. Der Ahn dieses Sammlers, R. Eleasar ben Samuel Hallevi im 14. sec. (Elieser? Zunz ZGUL S. 208) fordert in seinem Testament, dass seine Kinder „ehrlich und gewissenhaft gegen Juden wie gegen Nichtjuden" seien, eine Vorschrift, die bekanntlich in jener Zeit trotz des Hasses und der Verfolgungssucht der Umgebung in jüdischen Testamenten häufig wiederkehrt. Man dürfte nicht viel ähnliche Stellen in christlichen Testamenten derselben Zeit finden.

Der sechste und der achte Aufsatz: „Die Dogmen im Judenthum" und „Die Lehre von der göttlichen Vergeltung in der rabbinischen Litteratur" sind besonders dankenswerthe Arbeiten. Die erstere wendet sich gegen die triviale Behauptung der Realpolitiker in der jüd. Religion, das Judenthum sei ohne Dogmen. Schon Mendelssohn, der das in seinem Jerusalem lehrt, sei nicht immer dieser Ansicht gewesen. Allerdings der Begriff „erlösender" Kraft, welcher mit dem Dogma in der christlichen Lehre verbunden ist, fehlt dem jüdischen Dogma. Aber Voraussetzungen, Grundlagen der Religion, auf Glauben begründet, hat es zu allen Zeiten gegeben. Anfangend von dem Glauben an die Existenz Gottes und der Hoffnung auf seine einstige allgemeine Anerkennung, ohne die kein Blatt in der H. S. verstanden werden kann, giebt der Verfasser eine Entwickelung der jüdischen Dogmatik aus der biblischen und talmudischen bis auf die jüngste Zeit. Hier und in dem ersten Essay hat der Verfasser den glücklichen Versuch gemacht, das wenig angebaute Feld jüdischer Dogmatik zu betreten. Die glänzenden Erfolge, welche die historischen Studien unserer Zeit charakterisiren, haben diese Seite der jüdischen Forschung in den Hintergrund gedrängt. Die historische Schule hat, so sagt der Verfasser, kein eigenes theologisches Programm. Ob der aufgeklärte Skepticismus dieser Schule für die Dauer befriedigen wird? In dem Verfasser regen sich leise Zweifel, und seine Bemerkungen über diese Frage in der Einleitung[1]) muthen uns an wie der Trost König Hiskia's: „Wenn nur Frieden in meinen Tagen sein wird." Jedenfalls hat er auch einem glaubenswilligeren Geschlecht nach ihm durch seine Arbeiten über Dogmen und Vergeltung tüchtiges Material geliefert.

In ähnlicher Weise weiss er in seiner „Geschichte der jüdischen Tradition" durch einen trefflichen Auszug aus dem Lebenswerke Weiss's den Leser für den Gelehrten und seine Arbeiten zu interessiren. — „Das Gesetz und der moderne Kriticismus" versucht im Anschluss an ein

---

1) Die Einleitung, deren Hauptthema die Stellung der jüdischen Religionsgemeinschaft zur historischen Kritik ist, bietet unter anderm auch durch interessante Streiflichter auf ähnliche Fragen in der anglikanischen Kirche so viel Anregendes, dass sie allein schon einen ganzen Artikel zu ihrer Besprechung in Anspruch nehmen würde, zumal man nicht in allen Punkten dem geistvollen Verfasser beistimmen möchte.

Werk von Toy, Professor in Harvard University, London, 1890: Judaism and Christianity, das ewige Gerede über den Ceremonialismus im Judenthum auf seinen wahren Werth zurückzuführen. Je aufgeklärter die christlichen Forscher sind, desto mehr pflegen sie, um die Nothwendigkeit einer Reform durch Christus zu erweisen, die starre Verknöcherung des Judenthums durch das sogenannte Gesetz zu betonen. Dem gegenüber erinnert der Verfasser mit vollem Recht an die unbestreitbare Thatsache, dass unter dieser angeblichen Verknöcherung 25 Jahrhunderte hindurch eine unvergleichliche Litteratur, reich an Werken der Dichtung, der Philosophie und der Wissenschaft, geblüht, dass über diesem Gesetz nie die lauterste Moral vergessen wurde, ja dass es zu grossem Theil ein Verdienst dieses das ganze Leben des jüdischen Menschen erfassenden Gesetzes ist, wenn das Judenthum allen Anfeindungen gegenüber sich aufrecht erhalten hat. Der Eine isst das Passahlamm, um seinen Hunger zu stillen, der Andere, um ein göttliches Gebot zu erfüllen, lehrt R. Jochanan zur Erklärung der Stelle Hosea 8, 13. So sei es mit der Beobachtung des Gesetzes im Allgemeinen, dessen veredelnde Wirkung auf den jüdischen Volkscharakter unleugbar sei.

„Das Kind im jüdischen Schriftthum" giebt eine anziehende Schilderung der Erziehung und des Lebens des jüdischen Kindes auf Grund des jüdischen Gesetzes; „Das Weib in Tempel und Synagoge" behandelt die Stellung der Frau im religiösen Leben des Juden, beides fleissig ausgearbeitete Mosaikbilder aus dem reichen Schatz des Wissens unseres Autors. Referent hätte gelegentlich des letzteren Themas auch eine Erklärung des Satzes וילך מנוח אחרי אשתו מלמד שמנוח עם הארץ היה gewünscht, und die gelehrten Frauen von der berühmten Magd im Hause Rabbi's, von Bruria, Jalta u. a. an bis auf Wittusch und — last not least — Glückel von Hameln wären gleichfalls ein nicht uninteressanter Punkt dieses Themas gewesen.

Wir müssen ein näheres Eingehen auf die anderen Aufsätze mit Rücksicht auf den Raum uns versagen. Eine Eigenschaft ist ihnen allen gemeinsam; sie sind geistreich, anregend, voll Wärme und Leben. Schechter, der eben in der gesammten gelehrten Welt durch die Veröffentlichung des von ihm entdeckten Sirachblattes mit Anerkennung genannt wird, verdient durch diese Studien den Dank des grossen Laienpublicums in noch grösserem Maasse. Wenn wir ihm auch nicht in allen Einzelheiten beipflichten möchten, so wird dadurch der Werth des ganzen Werks, dem wir recht zahlreiche aufmerksame Leser wünschen, nicht beinträchtigt. Sagt ja Sch. selbst: It is not by a perpetual Amen to every utterance of a great authority that truth or literature gains anything.

Badt.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das apokryphische Esrabuch.

Von

Prof. Dr. **Adolf Büchler.**

(Fortsetzung.)

c) Josippons Bericht über Darius und Cyrus.

Wie schon Trieber (a. a. O.) bemerkt und nachgewiesen hat, bildet den ersten Abschnitt des echten Josippon die mit Cyrus und Darius beginnende und mit Alexander des Grossen Anwesenheit in Jerusalem schliessende Schilderung, die schon in der ersten Ausgabe dieses Werkes von zwei, später hinzugetretenen fremden Erzählungen eingeschlossen wird, oben von der sagenhaften Geschichte der Völker und Städte, vornehmlich Roms, unten vom Alexanderroman. Dagegen stellt sich das von diesen beiden Interpolationen begrenzte Stück als ein fortlaufendes, zusammenhängendes Ganzes dar, dessen einzelne Bestandtheile uns zum grossen Theile aus der apokryphischen Litteratur bekannt sind. Wir finden nämlich Folgendes geschildert: den Sturz Babylons, die Einführung Daniels bei Darius, Daniel in der Löwengrube, seinen Kampf gegen Bel und den Drachen, seinen Abschied von Darius und die Einführung Serubabels, den Pagenwettstreit, die Entlassung der Juden aus der Gefangenschaft, die Einweihung des Tempels durch Esra und Nehemia, die Auffindung des heiligen Feuers, — verschieden von II. Makkab. 2, — den Kampf des Cyrus gegen die Scythen und seinen Tod, die im Buche Esther beschriebene Begebenheit in gedrängter Kürze, umso ausführlicher den Traum Mordechais, dessen Gebet und das Esthers, schliesslich die Begegnung Alexanders mit dem Hohenpriester — verschieden von Josephus. Aus dieser Inhaltsangabe wird ersichtlich, dass der Verfasser dieser Zusammenstellung alle Ereignisse vom Auftreten des Cyrus bis auf Alexander schildern wollte und seine Erzählung auf Grund der ihm zu Gebote stehenden Quellen gegeben hat. Ist uns auch keine Parallele zu seiner Geschichte der Tempelgefässe bekannt, so können wir aus dem Umstande, dass alle übrigen Theile der umfangreichen Beschreibung sich in der Bibel und in der apokryphischen Litteratur belegen lassen, mit grösster Wahrscheinlichkeit schliessen,

dass auch jene hier vorhanden war[1]). Nur eine Schilderung erweckt Zweifel an der Einheitlichkeit des ganzen Berichtes; p. 7c (ed. Const. 5b) wird erzählt, dass Darius nach der Errettung Daniels aus der Löwengrube, im ersten Jahre des Cyrus an alle seine Beamten den Befehl ergehen liess, die unter ihnen in den verschiedenen Städten seines Reiches wohnenden Juden nach Hause ziehen zu lassen, und dass er alle Anordnungen traf, die Juden und ihren Tempel zu unterstützen; sie ziehen unter Führung Esra's, des Hohenpriesters Eljakim, Jesua's und Mordechai's nach Palästina und bauen den Tempel, bis sie, durch die Samaritaner gestört, gezwungen werden, die Arbeit bis zum zweiten Jahre des Darius ruhen zu lassen. Um über die Zugehörigkeit dieses Stückes ein sicheres Urtheil fällen zu können, ist das Datum des Auszuges der Juden aus Babylonien, wie es auf Grund der Bibel berechnet wurde, festzustellen. In Daniel 9, 1 heisst es: „Im ersten Jahre des Darius, Sohnes des Ahasverus aus dem Geschlechte Mediens, welcher über das Reich der Chaldäer zum Könige eingesetzt wurde; im ersten Jahre seiner

[1]) Wirft man auch nur einen flüchtigen Blick auf die oben mitgetheilte Inhaltsangabe des ganzen Abschnittes, der die Geschichte des Judenthums von Cyrus bis Alexander behandelt, so muss es bald auffallen, dass aus den Büchern Esra und Nehemia, welche die Ereignisse eines grossen und wichtigen Zeitraumes beschreiben, nicht ein einziges Wort, aus Esther nur ganz kurze Auszüge und aus Daniel fast nichts aufgenommen wurde. Man bemerkt aber ebenso bald, dass aus diesen, für den Darsteller der Geschichte dieses Zeitraumes so werthvollen Quellen nur so viel berücksichtigt ist, als zum Verständniss und zur Einführung der mit diesen Büchern zusammenhängenden apokryphischen Erzählungen nothwendig war. Denn die letzteren allein sind dem Zusammensteller Hauptsache, neben denen der in der Bibel behandelte Stoff gleichgiltig und als Nebensache behandelt wird. Ist dieser Grundzug des ganzen Abschnittes bei Josippon, der ihn zu einer Sammlung der apokryphischen Ergänzungsschriften zu den kanonischen Büchern stempelt, mit Sicherheit erkannt, so gewinnen wir hierin ein Merkmal zur Unterscheiduug der echten und später hinzugetretenen Bestandtheile des Abschnittes, indem wir umfangreichere Auszüge aus den biblischen Erzählungen als wahrscheinlich dem ursprünglichen Werke nicht angehörig vermuthen dürfen. Im Zusammenhange sei darauf hingewiesen, dass auch Josephus aus einer ähnlichen Apokryphensammlung geschöpft zu haben scheint, da es sonst schwer zu erklären ist, wie er das Buch Esra und Nehemia und deren Inhalt so kurz behandelt und nur einen geringen Theil derselben berücksichtigt, und in der Behandlung des Buches Esther mit Josippon übereinstimmt. Auch die auffallende Erscheinung im III. Esra, wo auf Esra 10 unmittelbar Nehem. 7, 73 folgt, erklärt sich auf's Einfachste daraus, dass wir in diesem Apokryphon (3—9) einen Theil einer Apokryphensammlung vor uns haben, in der aus der Bibel nur so viel sich befand, als zum Verständnisse der hinzugetretenen Erzählung erforderlich war. Siehe darüber weiter unten im II. Abschnitte.

Regierung suchte ich, Daniel, Verständniss in den Büchern über die Zahl der Jahre, von denen ergangen war das Wort des Ewigen an Jeremias, den Propheten, dass ablaufen sollen 70 Jahre über die Trümmer Jerusalems". Aus dem darauf folgenden Gebete geht deutlich hervor, dass Daniel im ersten Jahre des Darius die 70 Jahre abgelaufen sieht, demnach Gott an sein Versprechen erinnert[1]); ebenso sicher ergiebt sich hieraus, dass die Entlassung der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft, da die Prophezeiung in Erfüllung geht, am Ende des ersten oder im Anfange des zweiten Regierungsjahres des Darius erfolgt ist. So sagt in der That III. Esra 5, 6: „Serubabel, der vor dem Perserkönig Darius weise Worte gesprochen im zweiten Jahre von dessen Herrschaft, im Monate Nisan, am ersten des Monates", dass die durch Serubabel's Sieg veranlasste Erlösung am Anfange des zweiten Jahres eintraf[2]). Da aber andererseits das erste Jahr des Cyrus für dieses Ereigniss auf Grund von Esra 1, 1 feststand, so war es selbstverständlich, dass dieses Datum mit dem zweiten Jahre des Darius, des Meders, gleichgesetzt ward.

Nun finden wir in Esra 4, 24, dass die von den Samaritanern hervorgerufene Störung des Tempelbaues bis zum zweiten Jahre Darius, des Persers, dauerte. War auch dieser König durch die Angabe seiner Abstammung vor der Verwechslung mit Darius, dem Meder, geschützt, so konnte die gleichlautende Zahl der Jahre im Vereine mit dem übereinstimmenden Namen des Herrschers entweder die ohnehin nicht leicht zu gruppirenden Vorgänge im Esra 4, 1—24 mit Darius, dem Meder, in Verbindung bringen, oder die diesem zugeschriebenen Handlungen auf Darius, den Perser, übertragen[3]). Man könnte sonach auch in dem von Josippon gebotenen Berichte über die Verordnung des Darius eine solche Ver-

[1]) Abraham b. David im ספר הקבלה (Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, 50) sagt: ומפני שלא נגאלו בשנה אחת לדריוש בן אחשורש מורע מדי אשר המלך על מלכות כשדים תמה דניאל והוו שכחתוב בשנה אחת למלכו אני דניאל בינותי בספרים מספר השנים. Dass er auf Josippon zurückgeht, ist bekannt; vgl. auch p. 59 unten, wo Cyrus als Schwiegersohn des Darius bezeichnet wird.

[2]) Josephus in Antiquit. XI, 3, 2 giebt III. Esra 3, 1 mit dem an die Spitze des Satzes gestellten Zusatze wieder: Τῷ δὲ πρώτῳ τῆς βασιλείας ἔτει Δαρεῖος ὑποδέχεται λαμπρῶς, scheint demnach den oben angeführten Satz in seiner Vorlage nicht gehabt zu haben, wofür auch noch andere Anzeichen sprechen. Dafür hatte er vielleicht am Anfange das von ihm mitgetheilte Datum, das mit den jüdischen Quellen übereinstimmt.

[3]) So fügte man auch im III. Esra 5, 6 zu Darius, dem König, die Bezeichnung hinzu, dass es der Perser war.

wechslung annehmen, wenn hier nicht ausdrücklich stände, dass die Entlassung der Juden im ersten Jahre des Cyrus erfolgt ist. Und doch kann diese Erzählung unmöglich neben der von dem Pagenwettstreite bestehen, da sie als Veranlassung des Wohlwollens des Darius den Sieg Daniels, diese aber den Serubabels nennt und auch andere Führer an der Spitze des in die Heimat ziehenden Volkes aufzählt, als III. Esra 5, 5 und Esra 2, 2. Es sind nämlich בראשם עזרא הסופר ואליקים הכהן הגדול וישוע ומרדכי ושאר ראשי האבות ליהודה ובנימין genannt, von denen die beiden letzten wohl aus Esra 2, 2 entlehnt und doch neben den beiden, an erster Stelle erwähnten von geringerer Bedeutung sind. Denn Esra, der Schreiber, und Eljakim, der Hohepriester, gehören einer viel späteren Zeit als die Genossen Serubabel's an, indem nämlich Eljakim offenbar mit dem Hohenpriester Jojakim, dem Sohne Josua's, identisch und Zeitgenosse Esra's ist (Nehem. 12, 26). Es gehört demnach dieser Abschnitt in einen ganz anderen Zusammenhang und dürfte nur durch Missverständniss oder Unkenntniss in diese Umgebung eingefügt und dann derselben angepasst worden sein. Dafür spricht auch noch ein anderer Umstand; wir erwarten offenbar nach der Schilderung der Heimkehr der Juden und des Tempelbaues die Fortsetung der Beschreibung von Daniel's Wirksamkeit am Hofe des Darius. Statt dessen heisst es: „Und es war, als Darius auf den Thron gelangte, da erkundigte er sich nach Daniel, um seine Weisheit kennen zu lernen und seinen Rath zu vernehmen; und man führte ihm Daniel vor, er prüfte und erforschte ihn und fand seine Weisheit siebenmal grösser, als man ihm dieselbe geschildert hatte." Laut diesen Worten hätte Darius den Daniel erst jetzt kennen gelernt, während er nach der früheren Schilderung (p. 5c) bereits vorgestellt war und in Folge seiner Weisheit zum Statthalter ernannt wurde. Es muss demnach entweder die erste oder die zweite Geschichte eine spätere Zuthat sein, wenn man nicht annehmen will, dass die Vorlage des Josippon oder dieser selbst Alles, was er vorfand, ohne Rücksicht auf die Vereinbarkeit der einzelnen Erzählungen, in seine Zusammenstellung aufnahm, wozu vorläufig kein Grund vorliegt. Die Erkenntniss, dass Josippon das in der Bibel Erzählte nur kurz mittheilt, während hier die Errettung Daniel's aus der Löwengrube sehr ausführlich beschrieben ist, würde für die Ausscheidung des ersten Stückes sprechen, das den Regierungsantritt des Darius meldet (ויהי כשבת, Daniel 6, 1—28 paraphrasirt) und damit die Entlassung der Juden ver-

bindet; dagegen würde die apokryphische Erzählung von Bel und dem Drachen sich als dem ursprünglichen Berichte angehörig erweisen[1]). Dieser läuft dann ohne Unterbrechung fort, und nur ein kleines Stück, in welchem Cyrus allein über die Entlassung der Juden und die Unterstützung des Tempel-

---

[1]) Diese als eingeschoben erkannte Erzählung scheint von dem Pagenwettstreite keine Kenntniss zu haben, da sie sonst die Entlassung der Juden nicht mit dem Siege Daniels in Zusammenhang gebracht hätte. Sie entspricht ohne Zweifel besser der biblischen Darstellung, als die Pagengeschichte, da sie Daniel im Einklange mit der Bibel (Daniel 6, 29 und 10, 1) auch noch zur Zeit, als die Juden Babylonien verliessen, wirken lässt. Beachtenswerth ist, dass auch die Erzählung von Bel im apokryphischen Theile des Buches Daniel, Cap. 14, 1: „Und der König Astyages ward zu seinen Vätern beigesetzt und Cyrus, der Perser, überkam sein Reich, und Daniel war ein Vertrauter des Königs und angesehener, als alle seine Freunde," Daniel unter Cyrus wirken lässt, was sich aus der Stellung der Erzählung im Buche Daniel erklärt; doch hat nur Theodotion den Namen Cyrus, dagegen LXX nur den Grosskönig ohne Namensnennung. Zu erwägen ist noch die abweichende Wiedergabe von Daniel 5, 26 bei Josippon p. 4d: ואלה הדברים אשר במכתב חשב שקל והפריש . זה פירושם חשב ספר אלהי ישראל את מנין איביו וקצץ אותם . שקל שקל אויב במאונים ונמצא חסר . הפריש [הפריש] אלהי ישראל את המלכה מיד אויב ונתנה לדריוש ולכורש מלכי מדי ופרס הנלחמים עמך להיות ממלכתך ביניהם, die unmöglich aus dem Original geflossen sein kann, aber auch nicht aus den LXX, sondern aus einer freien Bearbeitung der Erzählung. In der als echt erkannten Erzählung ist noch eine Bemerkung über den Tod des Darius, des Meders, zu berücksichtigen; Josippon p. 12b erzählt, Darius wäre erkrankt, hätte seinen Schwiegersohn Cyrus zu sich berufen und ihn zu seinem Nachfolger gemacht und sei darauf gestorben, während Raschi zu Daniel 6, 29 im Namen Josippon's etwas Anderes anführt. Er sagt nämlich: שלא מלך דריוש אלא שנה אחת ומדרג במלחמה כאשר כתב בספר יוסף בן נוריון והמליכו את כורש חתנו עליהם בתוך החיל, Darius hätte ein Jahr regiert, wäre im Kriege getödtet worden und das Heer hätte Cyrus zum Könige gewählt. Weder die einjährige Regierung des Darius, noch die Art, wie Cyrus König von Medien wurde, findet sich in unserem Josippon erwähnt, so dass angenommen werden muss, Raschi habe hier eine andere Recension gehabt. Der Seder Olam bei Neubauer (Mediaeval Jewish Chronicles I, 165), der, wie Josippon, aus Italien stammt und diesen ganz ausschreibt, hat denselben Bericht, wie unsere Ausgaben, und verdient schon in Folge seines Alters bei dieser Frage besondere Aufmerksamkeit. Dagegen bietet die Chronik des Joseph ibn Zaddik aus Arevalo in Spanien (1467; bei Neubauer I, 88) die Mittheilung dar, דריוש מלך שנה אחת ומת על ידי מלכות שמים, dass Darius nach einjähriger Regierung durch Gottes Hand gestorben sei, was mit dem Berichte Raschi's übereinzustimmen scheint, da es auch betreffs der Dauer der Regierung Gleiches besagt. Sollte es vielleicht zwei verschiedene Recensionen gegeben haben, deren eine als italienisch, die andere als spanisch-französisch bezeichnet werden könnte? Der Weg, auf welchem sonst italienische Litteraturerzeugnisse nach Frankreich gewandert sind, spricht nicht dafür. Es ist vielmehr die Berechtigung vorhanden, an der Zugehörigkeit dieses Berichtes zum ur-

baues Anordnungen trifft, stört den Zusammenhang, da unmittelbar vorher von der Vereinigung des Darius und Cyrus zu Gunsten der Juden erzählt wird.

Ist aus diesen Erwägungen klar geworden, dass die von Josippon gebotene Darstellung auf eine apokryphische Schrift zurückgeht, so wird sich uns als wahrscheinlich ergeben, dass diese mit der in der Erzählung vom Pagenwettstreite vorausgesetzten verwandt, wenn nicht gar identisch ist. Da nun auch im Berichte über den Pagenwettstreit, dessen Wortlaut mit dem in III. Esra in den Hauptzügen übereinstimmt, ausdrücklich gemeldet wird, dass der König Darius den König Cyrus von Persien auffordert, sich mit ihm behufs Erfüllung ihres auf die heiligen Geräthe und den Wiederaufbau des jerusalemischen Tempels bezüglichen Gelübdes zu verbinden, so können wir mit Sicherheit annehmen, dass auch in der Schilderung des III. Esra von Darius, dem Meder, die Rede ist. Nur die Ausführung eines Punktes vermissen wir in der Erzählung Josippon's, die des Gelübdes des Königs Darius, auf welches sich Serubabel sowohl im III. Esra, als auch bei Josippon selbst beruft, ohne aber über dasselbe neben der ausdrücklichen Nennung des Gelübdes von Cyrus ein Wort zu sagen. Doch dass es in der ursprünglichen Erzählung in der That stand, erhellt auch aus der Mittheilung (p. 11d), dass Darius den Cyrus auffordert, להיות ידו עמו בדבר הזה לשלם את נדרם; es kann daher nur ausgefallen sein. Auch die an dieser Stelle von Josippon als Führer des heimziehenden Volkes Genannten (p. 12c) verdienen einige Aufmerksamkeit.

---

sprünglichen Josippon zu zweifeln; es wird p. 11d erzählt, dass Darius, als er Serubabel nach dem Siege im Pagenwettstreite die Erlaubniss ertheilte, die Juden nach Palästina zu führen, sich mit Cyrus verband, um die Juden mit Allem zu versehen und sie zu unterstützen. Dagegen berichtet p. 12b: Nach dem Tode des Darius wählten die Fürsten Mediens und Persiens Cyrus, den Schwiegersohn des Darius zum König von Medien und Persien, und von diesem Tage an war das Reich Medien und Persien eins. Und Cyrus sass auf dem Throne des Königs von Babylon in Chaldäa. Und im ersten Jahre seiner Herrschaft erweckte Gott den Geist des Cyrus, des Königs von Persien, und er gedachte seines Gelübdes u. s. w."; da handelt Cyrus allein und ordnet Etwas an, was er bereits im Vereine mit Darius gethan. Es muss demnach dieses Stück ausgeschieden werden, und so dürfte auch der Bericht über die Krankheit des Darius, da derselbe die Einleitung zu den Verordnungen des Cyrus enthält, als unecht bezeichnet und die Ueberlieferung Raschi's als die ursprüngliche hingestellt werden. Jene scheint gleichfalls der Ausfluss des biblischen Berichtes zu sein, der Cyrus allein für die Juden wirken lässt.

Es heisst nämlich ואז עלו כל זקני הגולה ועזרא הסופר ונחמיה בן חכליה ומרדכי וישוע וזרובבל בן שאלתיאל בראשם ושאר ראשי הגולה, und die Reihe, wie auch der ganze Zusammenhang weisen auf Esra 2, 2 hin, wo wir זרובבל ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי בלשן בגוי רחום בענה finden. Es liegt die Vermuthung nahe, dass der Verfasser unter dem hier erwähnten Nehemia den späteren Statthalter sah und zu demselben entweder Esra hinzufügte, oder diesen Namen an Stelle des im Texte stehenden שריה, für den Nehem. 7, 7 עזריה hat, vorfand und darunter den grossen Esra verstand, weshalb er ihn als הסופר bezeichnete [1]).

Schwieriger gestaltet sich die Erklärung der in III. Esra 5, 4—6 genannten Namen: „Und dies sind die Namen der Männer, welche hinaufzogen nach ihren Vaterhäusern in die Stämme, gemäss ihren Abtheilungen: die Priester, Söhne des Pinehas, Söhne des Aaron: Jesus, Sohn Jozadaks, des Sohnes Serajah's und Jojakim, Sohn des Serubabel, des Sohnes Salathiels aus dem Hause Davids, dem Geschlechte Perez, dem Stamme Juda's, welcher vor Darius, dem Könige der Perser, weise Worte geredet hatte im zweiten Jahre von dessen Herrschaft im Monate Nisan, am ersten des Monates." Die Schwierigkeiten, welche diese wenigen Zeilen enthalten, indem der Verfasser laut der Ueberschrift die Priester überhaupt aufzuzählen beabsichtigte, in Wirklichkeit aber nur Josua, den Sohn Jozadak's, nennt, hierauf den sonst unbekannten Sohn des Nichtpriesters Serubabel folgen lässt und damit die Aufzählung schliesst, hat man verschieden zu beseitigen versucht, ohne dass man auch nur zur sicheren Feststellung der Schwierigkeit selbst gelangt wäre [2]). Es ist bisher ausser Acht gelassen worden, dass in der apokryphischen Litteratur nicht nur die Anregung zur Ergänzung unvollständiger biblischer Berichte, sondern auch das Gerüst der erdichteten Erzählung, bestehend aus Namen, Jahresangaben und Hauptthatsachen, der Bibel entlehnt wurde und dass die ergänzende Geschichte selbst inmitten des freiesten Schaltens der Phantasie den aus der biblischen Darstellung bekannten Thatsachen nicht widerspricht. Serubabel und Josua, der Hohepriester, sind im Esrabuche, welches jeder mit der Heimkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft sich befassenden Erzählung als Grund-

---

[1]) Ueber diese beiden vgl. II. Makkab. 1, 18—36 und meine später folgenden Bemerkungen zu dieser Stelle.

[2]) S. Lupton bei Wace, Apocrypha I, Seite 36 zu Cap. 5, 5.

lage dienen musste, so oft neben einander genannt, dass es einfach ausgeschlossen ist, sich neben Josua b. Jozadak jemand Anderen, als Serubabel zu denken. Folgt schon aus dieser Erwägung, dass in III. Esra 5, 5 nur Serubabel gestanden haben kann, so spricht die Angabe in 5, 6: „welcher vor Darius, dem Könige der Perser, weise Worte gesprochen," nach der voraufgehenden Erzählung vom Pagenwettstreite ebenso deutlich für Serubabel. Jeder Lösungsversuch, der diesen feststehenden Punkt unbeachtet lässt oder gar mit Absicht umgeht, muss von vorn herein als verfehlt bezeichnet werden. Wir sehen, dass der erstgenannte Führer des Volkes, dessen Namen unangezweifelt dasteht, mit Angabe des Vaters und Grossvaters angeführt wird: Jesus, Sohn Jozadak's, des Sohnes Serajah's, weil damit darauf hingewiesen werden soll, dass er der Enkel des letzten Hohenpriesters im alten Tempel war. Derselbe Grund lag bei Nennung Serubabel's zur Anführung des Grossvaters desselben vor, welcher der vorletzte König des Reiches Juda gewesen; es sollte demnach Serubabel Sohn Salathiel's, des Sohnes Jojakim (bei LXX Ἰωαχίμ) stehen Sollte nicht dieses die Veranlassung gewesen sein, so verweise ich auf die Symmetrie, die entsprechend der dreigliederigen Namensbestimmung bei Josua eine ebensolche bei Serubabel erwarten lässt. Es lautet hiernach der Text Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ἰωσεδὲκ τοῦ Σαραίου καὶ Σεροβάβελ ὁ τοῦ Σαλαθιὴλ τοῦ Ἰοακίμ, und alle Schwierigkeiten sind geschwunden. Es ist nur noch zu bemerken, dass aus der Voranstellung des Hohenpriesters hervorzugehen scheint, dass der Verfasser die Aufzählung der Priester allein geben wollte, und ich glaube, dass den Namen der beiden Führer μετά vorausging, entsprechend den einleitenden Worten der in Esra 2, 2; 8, 1; Nehem. 12, 1 mitgetheilten Liste: אשר באו עם זרובבל.

Was nun zum Schlusse die Stellung des Pagenwettstreites inmitten des ausschliesslich auf dem Bibeltexte beruhenden III. Esra betrifft, so kann diese Erzählung, wie bereits bemerkt, unmöglich zu dem Buche gehört haben, sondern war vom Verfasser zur Verbindung des Buches Daniel mit Esra gedichtet, und der Inhalt behandelte die dem in Esra 1, 1 beschriebenen Eingreifen des Cyrus vorausgegangenen Ereignisse. Auch schon aus dem Grunde, dass der kanonische Text von Darius, dem Meder, keine Kenntniss hat, kann diese Geschichte mit der griechischen Bearbeitung des Buches in keiner Verbindung gestanden haben, und nur ein gedankenloser Compilator hat sie in diese Umgebung gezwängt. Er nahm an, dass der hier ge-

nannte Darius, da er irriger Weise gleichfalls der Perser genannt wird, der in Esra beschriebene sei, und so war es nur selbstverständlich, dass er die ganze Erzählung auf die von Cyrus folgen liess. Andererseits war ihm aus Esra 6, 6—15 bekannt, dass der Tempel nach der unter Kambyses erfolgten Unterbrechung des Baues erst unter Darius vollendet wurde; er konnte sonach den Bericht über den Sieg Serubabels und die durch denselben hervorgerufenen Begünstigungen des Darius nur mit Esra 6 in Verbindung bringen. So ergab sich die Reihenfolge der Abschnitte 2, 5—25 = Esra 4, 7—24 die Unterbrechung des Tempelbaues nach dem Tode des Cyrus; 3, 1—5, 6 der Pagenwettstreit am Anfange des zweiten Jahres des Darius; 6, 1—7, 15 = Esra 5—6 die Wiederaufnahme des Tempelbaues im zweiten Jahre des Darius. Nun fand er noch in seiner Vorlage die Liste der unter Serubabel heimgekehrten Juden; da er bereits das Auftreten Serubabels im Pagenwettstreite unter Darius gesetzt hatte, so musste er die Liste mit allen Vorgängen, die sich an Serubabel knüpften, aus Esra 2, 1—4, 5 nach dem Berichte über den Sieg desselben, also nach 5, 6 als Cap. 5, 7—79 setzen, vergass jedoch, dass er den Wortlaut der biblischen Darstellung beibehalten und in 5, 70 Cyrus als den herrschenden König erwähnt hatte. Die ganze Verwirrung der Abschnitte ist sonach aus der Einfügung der völlig fremdartigen Erzählung in die des kanonischen Esra entstanden.

d) Der Pagenwettstreit bei Josephus.

Bevor wir daran gehen, die einzelnen Theile der Erzählung näher in's Auge zu fassen, müssen wir die Frage erörtern, ob jene dem Josephus in derselben Gestalt vorlag, wie uns heute im III. Esra, und ob er, wie allgemein angenommen wird, das Buch selbst benützt hat. In Antiquit. XI, 3, 1 schildert er mit wenigen Worten die Regierung des Kambyses, berichtet über die Wahl des Darius zum König und schliesst hieran folgende Bemerkung: „Als Darius noch Privatmann war[1]), gelobte er Gott, wenn er König würde, alle Geräthe Gottes, die noch in Babylonien sich befanden, in den Tempel nach Jerusalem zu senden. Um dieselbe Zeit geschah es, dass Serubabel aus Jerusalem, der zum Führer der gefangenen Juden gewählt war, zu Darius kam. Er war schon früher mit

[1]) Dass Darius sein Gelübde als Privatmann gethan, hat Josephus aus III. Esra 4, 43: „an dem Tage, an welchem Du die Herrschaft übernahmst," geschlossen, jedenfalls ungenau.

dem Könige befreundet, wodurch er der Ehre, mit zwei Anderen Leibwächter des Königs zu sein, für würdig befunden wurde." Schon das blosse Lesen dieser Sätze genügt zu der Erkenntniss, dass Josephus hier die Schwierigkeiten und Widersprüche des III. Esra, dessen Darstellung er ohne jede Kritik angenommen hat, beseitigen wollte. Er nimmt zu diesem Behufe, ohne die geringste Grundlage zu haben, an, dass die Tempelgefässe wohl schon von Cyrus nach Jerusalem gesandt wurden, doch nicht alle, sondern dass manche bis zur Zeit des Persers Darius, der hier gemeint sei, in Babylonien geblieben wären; Serubabel sei allerdings bereits unter Cyrus als Führer der entlassenen Juden nach Palästina gezogen, doch kehrte er zufällig wieder nach Persien zurück, wurde Leibwächter des Darius, um nach seinem Siege im Wettstreite ein zweites Mal an der Spitze seiner heimkehrenden Glaubensbrüder nach Judäa zu wandern[1]). Die Ausgleichung der Widersprüche in den Zuthaten des Josephus zeigt deutlich, dass dieser das III. Esrabuch in der unnatürlichen Zusammensetzung kannte, in der es uns vorliegt, wofür übrigens auch der Umstand spricht, dass er die einzelnen Theile der Erzählung in genau derselben Reihenfolge wiedergiebt, wie sie bei uns stehen, so dass aus diesen Erscheinungen der allgemein anerkannte Schluss gezogen wurde, Josephus habe das Buch selbst als Quelle für seine Darstellung benützt. Als Beweis hierfür tritt noch die wörtliche Herübernahme und Entlehnung von Sätzen und Redewendungen hinzu, die besonders Bloch[2]) gesammelt und verglichen hat. Trotz dieser überzeugenden Belege erscheint mir jedoch die Identität beider Schilderungen wegen mehrerer Einzelheiten zweifelhaft. Denn wohl zeigt die Nebeneinanderstellung der entsprechenden Sätze in zahlreichen Fällen volle Uebereinstimmung in Ausdruck und Inhalt, doch bezeugen eben so viele die Verschiedenheit nicht nur in Worten, die ja erklärlich, ja selbstverständlich ist, sondern auch in Gedanken, was im Falle einer Entlehnung nicht leicht zu rechtfertigen wäre. Es ist hierbei wahrzunehmen, dass die

---

[1]) Der Seder Olam bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, 166, erzählt, der erste Auszug der Juden aus Babylonien hätte 52 Jahre nach der Zerstörung unter Führung Serubabels stattgefunden, da aber der Tempelbau verhindert wurde, wäre dieser nach Babylonien zurückgekehrt und 70 Jahre nach der Zerstörung zum zweiten Male an der Spitze des Volkes nach Judäa gezogen. Vgl. auch Seder Olam Cap. 28 und Seder Olam suta bei Neubauer II, 74; Cant. r. 15c, Pesikta 50b.

[2]) Die Quellen des Flavius Josephus, Seite 69—77.

genaue Uebereinstimmung im 2. und 5. Capitel des III. Esra vorherrscht und dieselben Abschnitte vom kanonischen Esra abweichen, dagegen die Verschiedenheit gerade im Berichte über den Pagenwettstreit sich zeigt, der doch in erster Reihe geeignet wäre, die Entlehnung bei Josephus zu beweisen. Nicht nur, dass III. Esra viel ausführlicher ist und genauer beschreibt, — was ja nur zeigen würde, dass Josephus ausgezogen und gekürzt hat, — sondern manche Züge der Schilderung gleicher Thatsachen weichen völlig von einander ab. So ist es sogleich am Anfange der Erzählung bei Josephus der König, der, um sich die Zeit der Schlaflosigkeit zu verkürzen, sich mit seinen Leibwächtern in ein Gespräch einlässt und sie im Laufe desselben auffordert, auf die von ihm gestellten Fragen zu antworten, während nach dem III. Esra die Jünglinge selbst einander bestimmen, dasjenige zu nennen, was das Mächtigste auf Erden ist. Doch mag hier Josephus absichtlich geändert haben, weil es ihm unglaublich erschien, dass die Leibwächter die Belohnung, die sie für die Lösung des Räthsels vom Könige erwarten, selber vorschreiben. Dagegen kann es kaum als Verbesserung angesehen werden, dass bei ihm die Frage des Königs lautet, ob der Wein, der König und die Frau mächtig ist, und die Jünglinge nur zu wählen oder ihre Wahl zu begründen haben, während nach Esra die Antwort auf die Frage, was das mächtigste sei, zu ertheilen ist, die Leibwächter die Lösung auf eine Rolle schreiben, dieselbe versiegeln und mit dem Bemerken unter das Kopfkissen des Königs legen, dass dieser im Vereine mit seinen Räthen über die Antworten ein Urtheil fälle.[1]) Was nun die Ausführungen der drei Redner betrifft, so sind sie zwar dem Inhalt und dem Gedankengange nach in beiden Darstellungen unstreitig übereinstimmend, doch vergleicht man auch nur einen Satz aus beiden, so wird man in der Annahme der Entlehnung bald schwankend. Denn jede Zeile im III. Esra hat zwar eine ihr entsprechende bei Josephus, und auch die Abfolge der

[1]) Josippon stimmt nicht, wie man es erwarten würde, mit Josephus überein, sondern mit dem III. Esrabuche, was dafür spricht, dass er nicht aus Josephus schöpfte; er fügt aber noch hinzu: die Jünglinge einigten sich in den — daselbst ausführlich beschriebenen — Bedingungen, setzen sie nach medisch-persischem Rechte unabänderlich fest, liessen Feder und Rolle bringen, loosten, wer beginnen solle, und schrieben. Man kann diese Einzelheiten nicht als die frei erdichtete Zuthat eines Bearbeiters ansehen und die kürzere Fassung des III. Esra als die Vorlage annehmen, da derartige Realien kaum hinzugetreten sein dürften. Siehe auch die folgende Note.

einzelnen Gedanken ist durchgehends die gleiche, und doch findet sich nicht ein Satz, in welchem für denselben Begriff in gleichem Zusammenhange dasselbe Wort stünde; dagegen hätte man erwarten sollen, dass Josephus, selbst wenn er mit Absicht die gründlichste Umschreibung hätte durchführen wollen, doch mindestens einige bezeichnende Wörter hätte beibehalten müssen. Denn es ist zwar begreiflich, wenn er an Stelle von Ausdrücken, die er für zu schwer verständlich hielt, leichtere setzte, wie er zum Beispiel die Belohnung im III. Esra 3, 6 δώσει αὐτῷ Δαρεῖος ὁ βασιλεὺς δωρεὰς μεγάλας καὶ ἐπινικία μεγάλα καὶ πορφύραν περιβάλεσθαι καὶ ἐν χρυσώμασι πίνειν καὶ ἐπὶ χρύσῳ καθεύδειν καὶ ἅρμα χρυσοχάλινον καὶ κίδαριν βυσσίνην καὶ μανιάκην περὶ τὸν τράχηλον in Antiquit. XI, 3, 2 mit τούτῳ γέρας δώσειν ὑπισχνεῖται νικητήριον πορφύραν ἐνδύσασθαι καὶ ἐν ἐκπώμασιν χρυσοῖς πίνειν καὶ ἐπὶ χρυσίου καθεύδειν καὶ ἅρμα χρυσοχάλινον καὶ κίδαριν βύσσινον καὶ περιαυχένιον χρύσεον wiedergiebt[1]). Nehmen wir aber den letzten Absatz in der Erzählung vom Wettstreite in Augenschein, der die Macht der Wahrheit schildert, so finden wir völlige

---

[1]) Josippon hat hier יהיה למלך למשנה וגם במושב הכסא והמרכבה ואף לצאת ולבא לפני המלך בנודל המשנה וכל כלי שולחנו יהיו כלי זהב ורסן והב ינתן על לחיי סוסו וגם כתר המשנה ינתן בראשו ומתנת משנה יקח מאת המלך ושאלתו לכל דבר יתן המלך ורע למלך יהיה, wo in der Reihe der mit dem III. Esra und Josephus gemeinsamen Glieder der Aufzählung die goldenen Zügel des Pferdes statt derer des Wagens auffallen. Ich verweise auf Xenophon Anabasis I, 2, 27: Κῦρος δ' ἐκείνῳ δῶρα ἃ νομίζεται παρὰ βασιλεῖ τίμια, ἵππον χρυσοχάλινον καὶ στρεπτὸν χρυσοῦν καὶ ψέλια καὶ ἀκινάκην χρυσοῦν καὶ στολὴν Περσικὴν καὶ τὴν χώραν μηκέτι διαρπάζεσθαι, Cyropaed. I, 3, 3: καὶ εἴ που ἐξελαύνοι, ἐφ' ἵππου χρυσοχαλίνου περιῄγεν, so auch. VIII, 2, 8, woraus ersichtlich wird, dass die Vorlage Josippons nicht willkürliche Aenderungen darbietet. Ueber die hier genannten Gewänder und Schmuckgegenstände vgl. Xenophon, Anabasis I, 5, 8; 8, 29; Cyropaed. I, 3, 2, 3; II, 4, 6. Die bei Josippon erwähnte כתר המשנה ist mit der κίδαρις identisch und wird bei Xenophon, Cyropaed. VIII, 3, 13 als Tiara angeführt, vgl. auch Herodot VIII, 120; משנה bedeutet die dem Könige am nächsten Stehenden, die, wie Cyropaed. VIII, 3, 13 zeigt, ein Band um die Tiara, wie der König, trugen. Auch das לצאת ולבוא spricht für die sechs Fürsten, denn nur diese hatten unangemeldet Zutritt, vgl. Herodot III, 118, 119, Duncker, Geschichte IV, 588 ff.; ebenso zeigen die Auszeichnungen מושב הכסא והמרכבה und auch מתנת משנה, dass משנה die Verwandten und Genossen des Königs bedeutet, s. Duncker a. a. O. Seite 590 ff. . . Die Trinkgeschirre als Auszeichnung im Kampfe siehe Cyropaed. VIII, 3, 33, 35, vgl. 4, 24. Es sollen diese Parallelen nur beweisen, dass die vom III. Esra abweichenden Einzelheiten bei Josippon nicht aus der Feder des Bearbeiters geflossen sind, sondern, da sie mit alten Berichten übereinstimmen, ebenso aus der Vorlage stammen, wie diejenigen, die sich auch im III. Esra und bei Josephus finden.

Verschiedenheit in jeder Beziehung, nach Inhalt, Ausdruck und Gedankengang, die, wie ich glaube, die Behauptung zu hoher Wahrscheinlichkeit erhebt, dass die Vorlage des Josephus in den auf der Bibel beruhenden Theilen des III. Esra wohl mit diesem gleichlautend, doch in der Pagengeschichte sowohl inhaltlich, als auch an Umfang von demselben verschieden war[1]).

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage über die Reihenfolge der im Wettstreite der Pagen vorgetragenen Antworten. Das III. Esrabuch und Josephus theilen übereinstimmend mit, dass als erste die Macht des Weines, dann die des Königs, zum Schlusse die der Frau und der Wahrheit behandelt wurde, was gleichfalls für die Verwandtschaft der beiden Darstellungen spricht. Doch scheint Manches gegen die Ursprünglichkeit dieser Aufeinanderfolge zu zeugen. In III. Esra 4, 14 heisst es nämlich: „Ihr Männer, ist nicht gross der König und sind nicht viel die Menschen und ist nicht mächtig der Wein? Wer ist's nun, der ihnen gebietet, und über sie Herr ist? Sind es nicht die Weiber?" Da sehen wir den dritten, die Macht der Frauen hervorhebenden Redner erst den König, darauf die Menge der Menschen und dann den Wein nennen. Dieselbe Ordnung weist 4, 15 auf: „Die Weiber gebaren den König und das ganze Volk, welches das Meer und Land beherrscht; von ihnen stammen her und von ihnen wurden aufgezogen Die, welche die Weinstöcke pflanzten, von welchen der Wein kommt." Ausser der abweichenden Reihenfolge, die den König vor dem Weine nennt, fällt die zwischen diese beiden Glieder der Aufzählung als selbstständiger Theil geschobene Menge der Menschen, oder, wie sie im zweiten Satze heisst, das Volk, das Meer und Land beherrscht, auf. Sollte die Abfolge unbeabsichtigt und der Zusatz nur eine erläuternde Bemerkung sein[2])? Nun heisst es aber in 4, 1: „Und es hob an der Zweite zu reden, der über des Königs Gewalt gesprochen hatte: Ihr Männer, sind nicht die Menschen übermächtig, welche das Land und das Meer und Alles, was

---

[1]) Josippon fasst sich in diesem Theile sehr kurz und hat nur ושתה אודיע למלך ולכל השומעים כי הבל המלך המושל בארץ והבל היין המושל במלך והבל האשה המושלת בשלשתן והאמת מושלת בכל אשר בשמים ובארץ בימים ובתהומות תחוק האמת נגד אלהים ואדם כי במבון האמת לא יכון השקר כי על האמת נכונו שמים וארץ ואמת י׳ אלהינו לעולם ועד.

[2]) Josephus scheint die zweite auffallende Erscheinung bemerkt zu haben, denn er lässt den störenden Theil des Satzes in beiden oben genannten Fällen weg und sagt: Mächtig ist der Wein und der König, dem Alle unterthan sind, doch ist mächtiger das Weib. Oder soll es bei ihm überhaupt gefehlt haben?

darinnen ist, beherrschen? Der König aber ist der Uebermächtige und er gebietet und herrscht über sie.“ Mit keinem Worte nimmt dieser Redner darauf Rücksicht, dass vor ihm bereits über die Macht des Weines gesprochen wurde, sondern er verweist auffallenderweise auf eine Ausführung über die Gewalt der Meer und Land beherrschenden Menschen. Hieraus ergeben sich zwei Thatsachen; zuvörderst, dass an erster Stelle von der Macht der Beherrscher des Meeres und des Landes gehandelt wurde, wovon bei uns überhaupt Nichts steht, zweitens dass danach vom Könige und erst nachher vom Weine gesprochen ward, vorausgesetzt, dass einer der Redner die Macht des Letzteren überhaupt zum Gegenstande seines Vortrages gewählt hatte. Fehlt ja der Wein auch in 4, 28, in der Rede des dritten Pagen, wo er hätte genannt werden müssen! Allerdings wird er in 4, 37 erwähnt, aber da steht er auch, wie bei Josephus, an erster, nicht, wie wir ihn in den früheren Sätzen antrafen, an späterer Stelle. Ich kann mich jedoch des Eindruckes nicht erwehren, dass die Ausführung über die Macht der Wahrheit, die für die bei Josephus stehende Reihenfolge zeugt, ein späterer Zusatz ist. Denn es ist auffallend, dass der dritte Redner, nachdem er erst die Macht der Frauen als die grösste bezeichnet und diese seine Ansicht überzeugend begründet hat und bereits geschlossen zu haben scheint, — wie ja auch in 4, 32 erzählt wird, dass der König und die Grossen einander ansahen, womit der Schluss angedeutet wird, — dann wieder die grosse Gewalt der Wahrheit beschrieben haben soll.

Es scheint vielmehr, dass die ursprüngliche Erzählung, die eigentlich nur die Veranlassung darlegen wollte, der die Juden ihre Heimkehr verdankten, später dazu benützt wurde, um den Glauben an Einen Gott und die Herrschaft der Wahrheit zu verbreiten. Daher kam es, dass dieser Zusatz in verschiedenen Formen und verschiedenem Umfange bekannt war und Josephus in anderem Wortlaute vorlag, als dem Verfasser unserer Pagengeschichte. Und da ist es wieder Josippon, der für diese Vermuthung als Zeuge angeführt werden kann: vor Allem schreibt bei ihm der dritte Page als Antwort nur die Frau in die Rolle, was als Beweis dafür gelten kann, dass in der ursprünglichen Erzählung von der Macht der Wahrheit überhaupt keine Rede war, obgleich Josippon den Vortrag über dieselbe hat. Während aber, wie schon oben (Seite 28, Note 1) erwähnt wurde, dieser sehr kurz gehalten ist, wird die Anerkennung der Wahrheit von Seiten des Königs und der Fürsten

um so ausführlicher geschildert, denn es war dem Verfasser hauptsächlich um die Darlegung dessen zu thun, welch' hochstehende Fürsten und Rathgeber die jüdische Wahrheit anerkannt haben. „Der König sagte: Gelobt sei der Gott Serubabel's, der ihm den Geist der Wahrheit verliehen hat, denn der Thron des Gottes der Wahrheit ist gegründet auf Wahrheit, und alles Andere ist nichtig. Und alle Fürsten, Vornehmen, Satrapen und das ganze Volk sagten: Wahrlich grösser ist die Wahrheit als Alles, und Nichts in der Welt kann sich ihr gegenüberstellen, denn sie herrscht im Himmel und auf Erden und Alles ruht auf ihr, und wahr ist der Gott Serubabels, der in seinen Mund den Geist der Wahrheit gelegt hat, die Wahrheit vor Gott und vor Menschen zu rühmen und zu preisen." Und um auch den oben behandelten Punkt betreffend die Reihenfolge der einzelnen Redner im Zusammenhange mit Josippon zu berühren, bemerke ich noch, dass bei ihm die Pagen loosen, um die Ordnung ihrer Antworten zu bestimmen, und dass erst die Macht des Königs, dann die des Weines und als dritte die der Frau besprochen wird, genau so, wie es die an die Darstellung des III. Esrabuches geknüpfte Erwägung erwies, wie ja in der That die Gewalt des Weines über den König besonders hervorgehoben wird.

So wie die Erzählung von dem Wettstreite der Pagen uns über das Verhältniss des Josephus zu seiner Vorlage belehrt hat, so bieten auch die an dieselbe sich anschliessenden Verordnungen des Königs Darius manche Einzelheiten zur Beleuchtung der Frage dar. Aus der Nebeneinanderstellung von III. Esra 4, 47 πρὸς πάντας τοὺς οἰκονόμους καὶ τοπάρχας καὶ στρατηγοὺς καὶ σατράπας mit Antiquit. XI, 3, 8 οἱ τοπάρχαι καὶ σατράπαι würde wohl nur folgen, dass Josephus seine Vorlage, die aber mit III. Esra identisch sein kann, gekürzt hat; dagegen scheint diese Annahme bei Vergleichung von 4, 49 πάντα δυνατὸν καὶ τοπάρχην καὶ σατράπην καὶ οἰκόνομον mit τοὺς ἐπιτρόπους τοὺς αὐτοῦ καὶ σατράπας, wo eine andere, wenn auch verschiedene Beamte umfassende Bezeichnung gewählt ist, nicht ebenso leicht möglich[1]). Doch bereitet der Annahme der Entlehnung bei Josephus noch grössere Schwierigkeiten die

[1]) Der persischen Staatsverwaltung in den Provinzen dienten zwei Oberbeamte, der Satrap als Statthalter, dem Truppen in nicht zu grosser Zahl beigegeben waren, und dessen Aufgabe es war, den Gehorsam der Provinz und den Frieden innerhalb derselben zu erhalten; und neben diesem der Befehlshaber der Truppen, στρατηγός mit den χιλίαρχοι und φρούραρχοι, die dem König unmittelbar unterstanden (Xenophon, Cyropaed.

Aufzählung der von Darius den Juden gewährten Begünstigungen. Während im III. Esra nur an die Idumäer der Befehl ergeht, die von ihnen besetzten Ortschaften Judäas zu verlassen, nennt Josephus Idumäer, Samaritaner und die aus Cölesyrien; die diesen auferlegte Beisteuer zum Tempelbau beträgt dort 20 Talente jährlich bis zur Vollendung des Heiligthums, in den Antiquitates im Ganzen 50 Talente. Und um auch aus dem letzten Absatze der ganzen Erzählung eine Abweichung zu nennen, weise ich zum Schlusse darauf hin, dass es doch jedenfalls merkwürdig ist, wenn III. Esra 5, 2 erzählt, die Juden seien nach Jerusalem μετ' εἰρήνῃ καὶ μετὰ μουσικῶν καὶ τυμπάνων καὶ αὐλῶν gezogen und von den zurückbleibenden Brüdern im Tanze begleitet worden, dagegen Josephus XI, 3, 9 in seiner Schilderung μετὰ χαρᾶς καὶ τρυφῆς, ψαλλόμενοι καὶ καταλούμενοι καὶ περιψοφόμενοι τοῖς κυμβάλοις nicht nur kein einziges Wort aus der Beschreibung des III. Esra entlehnt, sondern ganz andere Instrumente nennt. Es ist diese Thatsache nicht zu erklären, wenn Josephus dieses Buch in der Gestalt, in der wir es haben, benützt hat, selbst wenn wir annehmen, dass er den in dieser Quelle geschilderten Vorgang mit ganz anderen Worten und seiner eigenen Vorstellung gemäss beschreiben wollte[1]).

VIII, 6, 1), damit der Statthalter in den Provinzen nicht zu mächtig werde (Vgl. Anabasis I, 1, 2; 9, 7). Der οἰκόνομος dürfte dem Worte nach ein Finanzbeamter sein; vgl. Anabasis I, 9, 19 εἰ δέ τινα ὁρῴη δεινὸν ὄντα οἰκόνομον ἐκ τοῦ δικαίου καὶ κατασκευάζοντά τε ἧς ἄρχοι χώρας καὶ προσόδους ποιοῦντα, wonach er ein Verwalter ist, der über ein Gebiet gesetzt war und die Einkünfte desselben abzuliefern hatte. Nimmt man noch die Meldung Xenophons (Oeconom. IV, 13 ff.) hinzu, dass die Könige der Perser besondere Sorge für den Ackerbau trugen, den Anbau des Landes auf ihren Reisen untersuchten und dieselbe Fürsorge von den Satrapen verlangten, so könnte man unter οἰκόνομος den von dem Satrapen bestellten Aufseher des Ackerlandes verstehen (vgl. Duncker, IV, 155). Auch Cyropaed. VIII, 6, 16, wo von den Satrapen gesagt ist: „Wenn einer die Abtragung der Steuern oder die Beschützung der Einwohner oder den Anbau des Landes vernachlässigt hat oder sonst Etwas von dem Anbefohlenen verabsäumt, Alles dieses wird von dem herumreisenden Beamten in Ordnung gebracht," zeigt uns, wie die Aemter innerhalb der Provinz nach den einzelnen Wirkungskreisen organisirt waren. Wir sehen auch hier, wie schon in mehreren Fällen, dass der Verfasser der Erzählung vom Pagenwettstreite über persische Verhältnisse gut unterrichtet war.

[1]) Lupton bei Wace, Apocrypha I, 14, Note 2 macht darauf aufmerksam, dass das im III. Esra 4, 63 gebrauchte Wort ἐκωθωνίζοντο und noch andere Bezeichnungen für Musik und Tanz in 4, 63—5, 3 an die Schilderung Herodots I, 62 über ägyptische Festlichkeiten erinnere. Es führen diese Erscheinungen meines Erachtens auf die griechische Quelle, welcher der Verfasser unserer Erzählung sowohl die auf die persischen

Da nun nicht anzunehmen ist, dass Josephus willkürlich neue Völkerschaften als Besitzer judäischen Landes hinzugefügt, die Beiträge des Königs zum Tempelbau mit Absicht geändert und die Freude der heimkehrenden Juden nach eigener Phantasie mit Uebergehung seiner Vorlage geschildert habe, so muss er in den berührten Theilen der Erzählung einen von der uns im III. Esra vorliegenden verschiedenen Wortlaut vor sich gehabt haben. Da andererseits aber die genau übereinstimmende Abfolge der einzelnen Sätze in der ganzen Pagengeschichte für die nahe Verwandtschaft, ja für die Identität beider Berichte spricht, so ist nur die Möglichkeit vorhanden, dass beide aus einer gemeinsamen Vorlage schöpften, deren Umfang grösser, als der der Erzählung im III. Esra war, und die auch die abweichenden Einzelheiten bei Josephus und Josippon enthielt[1]). Da es aber auch bei gleicher Vorlage nicht erklärlich ist, wie Josephus fast durchgehends für den

---

Verhältnisse bezüglichen Einzelheiten, als auch den Stoff zu seinen Schilderungen entlehnt hat. Ich will nur beiläufig bemerken, — die Begründung und Ausführung hier unterlassend, — dass Xenophon in der Cyropaed. I, 3, 10 Cyrus dem Astyages den Wein als Gift folgendermassen schildern lässt: „Ich sah, beim Zeus, wie ihr sowohl in euerer Besinnung, als mit euerem Körper wanktet. Denn erstlich, was ihr uns, die wir Knaben sind, nicht thun lasset, das thatet ihr selbst. Denn allesammt schrieet ihr zugleich und verstandet Einer den Anderen nicht im Geringsten, auch sanget ihr gar lächerlich, und ohne auf den Singenden zu hören, schwuret ihr, dass er vortrefflich singe; auch rühmte Jeder von euch seine Stärke, dann aber, wenn ihr aufgestanden waret, um zu tanzen, vermochtet ihr nicht nur nicht im Tacte, sondern nicht einmal aufrecht zu stehen. Ihr hattet ganz und gar vergessen, du, dass du der König, und die Anderen, dass du der Herrscher bist.“ Man vergleiche hiermit die Schilderung der Macht des Weines im III. Esra, besonders aber mit dem Wortlaute bei Josippon p. 10 c: ובאשר ישתה היין ימשל בו וימה לבו אל דברים אחרים לרקן ולזמר ולרקד ואף להתחכל כי מהפך לבו ליין להרחיק קרובים לקרב רחוקים, was im griechischen Texte fehlt. Auch sei auf Cyropaed. II, 2, 1 hingewiesen, wo Cyrus eine Gesellschaft zu sich einlädt und dafür sorgt, dass sowohl unterhaltende, als auch zum Guten anfeuernde Gespräche vorgebracht werden und so einmal auf die Frage kam: „Scheinen euch wohl, ihr Männer, die neuen Kampfgefährten irgendwie geringer, als wir?“ Die Freude schildert Cyropaed. IV, 5, 7 mit den Worten: „Die Meder tranken und schmausten und flöteten und waren Alle guter Dinge;“ auch die Macht der Schönheit der Frauen beschreibt Cyropaed. VI, 1, 12—16, wie auch noch andere Berührungspunkte zwischen Xenophons Roman und unserer Erzählung sich finden.

[1]) Josippon hat von dem in III. Esra 4, 58—5, 6, Josephus von dem in 5, 1—6 Erzählten Nichts, was die oben ausgesprochene Vermuthung, dass der zu dem eigentlichen Wettstreite hinzugetretene Theil in verschiedenen Bearbeitungen vorhanden war, bestätigt.

im III. Esra gebrauchten Ausdruck, den er zu vermeiden scheint, einen synonymen setzt, und warum er zum Beispiel ganz andere Musikinstrumente nennt, so führen uns diese, wie auch andere, im Wortlaute der Beschreibung wahrzunehmende Erscheinungen auf einen ursprünglich hebräischen Urtext, der freilich dem Josephus bereits in einer griechischen Bearbeitung vorgelegen haben dürfte. Wir stehen in diesem Falle vor der gleichen Frage, wie sie über das Verhältniss des Josephus zum ersten Makkabäerbuche gestellt und von Destinon[1]), der bei der Nebeneinanderstellung der beiden Berichte genau dieselben Wahrnehmungen machte, bereits eingehend erörtert wurde. Da feststeht, dass das I. Makkabäerbuch hebräisch abgefasst war, so erklärt sich die Thatsache: „ein gewisses Bestreben, selbst gut griechische Ausdrücke des I. Makkabäerbuches zu vermeiden und durch synonyme Wendungen zu ersetzen," auf das Einfachste aus der Benützung des Originals. Das Gleiche gilt, wie mir trotz vielfacher Bedenken scheint, von der Erzählung vom Pagenwettstreite, besonders aber von der Schilderung der Wahrheit und von den auf dieselbe folgenden Theilen. Es ist jedoch andererseits nicht zu leugnen, dass die Geschichte über den Wettstreit der Pagen den Eindruck macht, dass der Verfasser ein Grieche war und sich über Persien aus Xenophon verwandten Quellen unterrichtet hat[2]), während der Urheber der uns im III. Esra vorliegenden Erzählung vom Siege des Serubabel und von der Entlassung der Juden den fertig vorgefundenen Bericht über den Wettstreit der drei Leibwächter als Grundlage für seine Darstellung über Serubabel und den Auszug der Juden aus Babylon verwendete und die Ausführung über die Macht der Wahrheit und die den Tempel betreffenden Anordnungen des Königs daraus hinzufügte. Was diese enthalten, soll die folgende Untersuchung lehren.

(Schluss folgt.)

[1]) Die Quellen des Flavius Josephus, Seite 77 ff.

[2]) Die Abfassungszeit dieser Erzählung mit Sicherheit feststellen zu wollen, ist ein sehr gewagtes Unternehmen; der Namen der Frau des Königs, Apame, die Tochter des Bartacus, für den Josephus Apame, Tochter des Rabezakes ὁ Θεμάσιος darbietet, giebt keine Handhabe zur Zeitansetzung (s. Lupton zur Stelle), abgesehen davon, dass Josippon בת אבשיאוש המקדוני אפמניאה, ed. Constantinopel המקדוני אפניאה בת אקשיוש hat, worin Axios, der Macedonier, oder etwas Aehnliches sich birgt. Wenn eine Vermuthung gestattet ist, so würde ich, von diesen Namen als fingirten völlig absehend, in der Beschreibung der Macht des Weines und der Frau eine Satyre auf Antonius und Kleopatra von einem Hellenisten in Aegypten vermuthen, ohne freilich auch nur den geringsten Beweis dafür erbringen zu können.

Aus den talmudischen Randnoten des Herrn Rabbinatspräses S. L. Brill in Budapest.

Von

Prof. Dr. **Ludwig Blau.**

(Fortsetzung.)

II. Ordnung Moed.

Schabbath 10a 5: מריחותא למיסר המיניה. Aruch liest כריהותא statt מריחותא, was gewiss die ursprünglichere Lesart ist. Das bekanntere Wort hat das seltenere verdrängt. Siehe Kohut, Aruch zur r. כרה IV, 317b.

11a 5 fehlt in dem Bibelcitat ולהעמיד חרבותיו (Esra IX, 9) die Präposition את. Ob diese unter dem Einflusse des vorhergehenden את ausgefallen ist oder thatsächlich schon im ursprünglichen Citat gefehlt hat, ist schwer zu entscheiden.

16b Raschi s. v. למ"ד sagt: לא ידענא היכא „ich weiss nicht, wo sich diese Stelle befindet". Die fragliche Controverse ist enthalten in der Mischna Kelim XI, 1; Tosafoth unter הגיחא למ"ד sagt: רשב"ג ס"ל הכי דכלים, wozu am Rande (ed. Wien) hinzugefügt wird בתוספתא. Dies ist überflüssig, viel richtiger ist es דכלים in בכלים zu emendiren, dann versteht es sich von selbst, dass die Mischna gemeint ist. Der Tosafist wird ja nicht auf die Tosefta hinweisen, wenn dasselbe auch in der Mischna enthalten ist.

23b. Zu Tosafoth דבי נשא siehe נחלת שבעה סימן י"ב אות מ"א.

30b: כל ת"ח שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה שנאמר (שיר השירים ה' י"ג) שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר וכו'. Luria (מהר ש"ל) meint, die erste Hälfte des Ausspruches kann aus der Schriftstelle vermittelst eines אל תקרי מור אלא מר herausgelesen werden; woraus folgt aber, dass im entgegengesetzten Falle seine Lippen verbrannt werden? worauf gründet sich das Wort תכוינה? Auf diese Frage kann man aus einer anderen Agada eine Antwort schöpfen. Wir lesen Erubin 53b: Wenn R. Abahu sich witzig ausdrücken wollte (בלשון חכמה), damit ihn nicht Jeder verstehe,

sprach er so: אתריגו לפחמין ארקיעו לזהבין ועשו לי שני מגידי בעלטה: „Facht an das Feuer, breitet aus die Gluth und bereitet mir zwei Nachtzeitverkünder (Hühner)". Man sieht hieraus, dass זהבין, dessen Grundbedeutung „roth" ist, auch glühende Kohlen bedeuten kann. Nun lautet die Fortsetzung der angeführten Schriftstelle ידיו גלילי זהב, in dieser ist enthalten תכוינה (= זהב).

55b. Tosafoth Anfangswort מעבירם כתיב constatirt, dass der masoretische Text I Samuel II, 24 מעברים bietet und dass der talmudische Bibeltext von dem masoretischen nicht selten abweicht, und beruft sich auf eine Jeruschalmi-Stelle, wo aus dem Buche der Richter angeführt wird, Simson wäre 40 Jahre Richter gewesen, während unsere Texte übereinstimmend haben: „er richtete Israel 20 Jahre" (XVI, 31). Ausser dieser Angabe kommen noch an den nachstehenden Stellen Abweichungen zwischen der Masora und dem Talmud vor. 1. Sanhedrin 103a, wo aus I Chronik XXXIII, 13 (ויתפלל אליו ויעתר לו) angeführt wird: ויחתר לו. Da R. Jochanan hieran die Frage knüpft, es müsste heissen ויעתר לו, ist ein Schreibfehler ausgeschlossen. 2. Baba Bathra 9a, wo über Jesaia LVIII, 7 zu lesen steht: בשין כתיב פרוש. 3. Nidda 33a heisst es von Leviticus XV, 10: והנשא כתיב חסר ו׳׳ו, während es nach der Masora plene geschrieben wird. Die Leseart ist aus Tosafoth und Raschi (והנישא כתיב לא ידענה מאי היא) sicher gestellt; auf die späteren Correctur- und Tilgungsversuche ist Nichts zu geben. 4. Erubin 2a bemerkt schon Tosafoth: דכתיב אל פתח אולם הבית זה הפסוק אינו בשום מקום. 5. Sabbath 128a Tosafoth zu ונתן הכסף וקם לו. 6. Berachoth 61a Tosafoth s. v. אלא מעתה וילך אלקנה אחרי אשתו, bemerkt, dieser Vers komme in der Bibel nicht vor und möchte ihn deshalb aus dem Talmudtexte tilgen. 7. Berachoth 48a, Raschi s. v. דכתיב סלסלה ותרוממך hat übersehen, dass von einem Sirachvers die Rede ist (vgl. Samuel Edels in den agadischen Bemerkungen). 8. Erubin 65a wird בצר אל יורה citirt. Raschi bemerkt, diese Worte finden sich in der Bibel nicht, vielleicht sind sie aus Sirach entnommen; Tosafoth fügt hinzu, der Talmud citire öfters aus Sirach, wie z. B. Baba Kamma 92b. 9. Nedarim 37b את דהגר הונך (vgl. die Commentare). 10. Megilla 3a sagt Tosafoth s. v. וילן יהושע בלילה ההוא „der Talmud pflegt die Bibelstellen abzukürzen und zusammenzuziehen (siehe Megilla 20a; Erubin 15a; Moed Katan 8a; Menachoth 44b; Sanhedrin 2a).

56b. R. Jehuda tradirt im Namen Samuels: Die Tochter

Pharaos brachte dem König Salomo, als er sie zum Weibe nahm, tausenderlei Musikinstrumente in's Haus und lehrte ihn, wie man mit ihnen den verschiedenen Götzen dient. Tausend ist eine hyperbolische runde Zahl, die im Talmud oft angetroffen wird. Erubin 86a ist die Rede von den reichen Männern (בן מאתים מנה בן מאה מנה), welchen der Patriarch Jehuda I. der Grösse ihres Reichthums entsprechend Ehren zu Theil werden liess (vgl. j. Moed Katan III, 10 רבי הוה מוקיר לבר אלעשא וכו); Ismael ben Jose erzählt von dem Einen, sein Vater habe tausend Schiffe auf dem Meere und tausend Dörfer auf dem Festlande. Ebenso wird Joma 35b gesagt, R. Eleasar ben Charsom habe von seinem Vater tausend Schiffe und tausend Dörfer geerbt. Wenn Joma 11a erzählt wird, ein Aufseher (קסדור = quaestor) habe Jemand tausend Sus abgenommen, weil derselbe auf dem oberen Marktplatze von Sepphoris die Mesusoth untersucht habe, kann das nur eine Uebertreibung sein. Das weich gekochte Ei (ביצה טורמיטא s. Kohut, Aruch IV, 84) kocht ein Sklave, der tausend Denar werth ist, er legt es tausend Mal in warmes und tausend Mal in kaltes Wasser (Nedarim 50b). Man merkt, dass von einem magischen Heilmittel die Rede ist. In der vom Patriarchen erhaltenen Schule waren tausend Kinder, von denen 500 dem Thorastudium oblagen und 500 sich griechische Bildung aneigneten (Baba kamma 83a). Vom Jerusalem der Zukunft werden Baba bathra 75b augenfällige Uebertreibungen gegeben, von denen uns die nachstehende mit Gematrias durchwirkte Stelle interessirt: אמר ריש לקיש עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים אלף מפף נינוואת אלף קפל מגדלים אלף ליצוי בירניות אלף ושני שילה טוטפראות וכל אחת ואחת דויא כציפורי בשלוותה. Die Zahl Tausend ist hier um so charakteristischer, da sie nicht absolut, sondern als Exponent gemeint ist. (Siehe die Commentare zur Stelle). Sanhedrin 103b: במערבא אמרי שעשה דמות משאוי אלף בני אדם ובכל יום ויום הורג כולם [1]).

112b. Die Talmudlehrer fühlten sich als Epigonen, welches Gefühl in dem bekannten Satze zum Ausdruck kommt: Wenn die Alten Engelssöhne waren, sind wir Menschenkinder; wenn sie Menschen waren, sind wir Esel. Es giebt viele Aussprüche, in welchen dieser Gedanke sich

[1]) Beliebte Zahlen des Talmud sind 13, 18, 24, 40, 60 und 100. Hieraus erklärt sich manch Auffälliges im Talmud, z. B. das berühmte בטל בששים etc.

wiederspiegelt; die Autoritäten der Tradition waren eben auch „laudatores temporis acti". Dass nicht nur die Amoräer zu den Tannaiten, sondern auch die späteren Generationen der letzteren zu den früheren wie zu Riesen aufblickten, lehrt j. Gittin VI Ende (48b), wo der Patriarch Juda I. sagt: שכשם לבין קדשי הקדשים לבין חולי חולין כך בין דורינו לדורו של רבי יוסי; Ismael, der Sohn des R. Jose, wendet das folgende Gleichniss an: כשם שבין והב לעפר כך בין דורנו לדורו של אבא.

118b: R. Jose sagt: Nie habe ich mich dem Wunsche meiner Genossen widersetzt. Ich weiss, ich bin kein Priester, wenn jedoch meine Collegen sagen möchten: Gehe hinauf und sprich den Priestersegen, thäte ich es (אם אומרים לי חביריי עלה לדוכן אני עולה). Diesen auffallenden Satz erklärt Jesaia de Trani in seinen Responsen I, 149. Zu Tosafoth דכתיב ויאמר 127a vgl. Responsen שער אפרים Nr. 64.

139b: א"ר אבין בר רב הונא. Es ist zu lesen „Abin bar Huna". ר' und רב sind zu tilgen. Vgl. oben 66b und Sebachim 62b.

145b: שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. Hieraus geht hervor, dass diese Worte ursprünglich in der Mischna nicht gestanden haben, sonst wäre weder die Frage, noch die Antwort, noch אף אנן נמי תנינא am Platze gewesen, da ja diese Worte in allen Versionen der Mischna enthalten sind.

151a unten: בי מטא לדאי קרא נגיד ואיתנח. Parallelstellen: Joma 4a; Chagiga 4b; 5a; Nazir 23a; Sanhedrin 65b; 81a; 103b.

156a oben: Raschi s. v. לגבלא sagt: שומר בהמות אביו נחלת שבעה סימן י"ז אות מ"א. ומנבל מאכלן. Vgl. hierzu

Erubin 5a: Zum geometrischen Tosafoth דפתח לו siehe die Responsen des Levi ben Chabib Nr. 14, Seite 23.

19a: Tosafoth s. v. והאיכא תפתה wirft die Frage auf, warum in der Pesikta יקיא und איתיאל nicht unter den Namen des Königs Salomo aufgeführt werden? Es sei bemerkt, dass Aboth di R. Nathan Ende c. 39 בן יקה vorkommt; Anfangs Schir rabba und Koheleth rabba, ferner Numeri rabba c. 10 findet sich auch איתיאל[1]).

43a spricht der Talmud von dem Dämon Josef, der Samstag Abend in Pumbeditha erzählte, was in der Früh in Sura vorgetragen worden; ebenso spricht der Talmud nach Pesachim 110a von יוסף שידא. Man sieht also, dass man mit

[1]) In Buber's Ausgabe der Pesikta di R. Kahana ist dieses Pesiktacitat weder p. XVI noch p. XXXI, wo man es erwartet, verzeichnet.

den Teufeln auf demselben Fusse verkehrte, wie mit den Menschen, und dass dieselben auch solche Namen führten wie diese, nur dass der Unterscheidung halber der Beiname שידא hinzugefügt wurde. Jebamoth 22a wird auch ein Lehrsatz mitgetheilt: למדני יונתן שידא בבואה אית להו בבואה דבבואה לית להו „die Teufel haben einen Schatten, aber keinen Schatten des Schattens". Es ist klar, dass שידא ein Attribut zu יונתן ist, wie bei יוסף שידא. Raschi in seiner zweiten Erklärung möchte aber שידא zu dem nachfolgenden Satz ziehen, was ganz unbegründet ist und wogegen ausser den vorgebrachten Beispielen auch der Singular שידא spricht, da der Satz einen Plural erfordert hätte.

Rosch ha-Schana 19b: Ueber die hier erwähnte קהלא קדישא siehe noch Berachoth 9b; Joma 69a; Tamid 27b; Beza 14b und 27a.

23a: Tosafoth Anfangswort והא דלא עבד behauptet, das Wegbleiben der Scheiterhaufen, welche vom Neumond Kunde geben, werden die Nachbarn nicht irgend einem zugestossenen Unglück zuschreiben, sondern einem öfters eintretenden Ereigniss (לא תלו באונס אלא במלתא דשכיחא). Der Talmud hingegen sagt Ketuboth 16b unten, wo von der Kethuba die Rede ist, ob der Frau als בתולה 200, oder als בעולה bloss 100 Sus gebühren, das folgende: ומנין דתפסה מאתים ואמרה אנא בתילה הואי והאי דלא עבדו קמאי אתנוסי הוא דאתנוסי. Man sieht also, der Talmud setze voraus, die einer Jungfrau gebührenden Hochzeitsfeierlichkeiten können in Folge eines eingetretenen „Unglücks" (Hindernisses) weggeblieben sein[1])?

Joma 8b: Der Talmud berichtet (in einer gestellten Frage), Simon ben Lakisch habe nicht einmal mit Eleasar, dem Herrn des heiligen Landes, gesprochen (damit man ihm kein besonders hohes Vertrauen entgegen bringe, wie Jedem, mit dem Simon ben Lakisch sprach, sodass man ihm daraufhin ohne Zeugen sein Vermögen anvertraute. Raschi). Tosafoth meint, Simon ben Lakisch habe bloss nie Jemand angesprochen, wurde er aber gefragt, verweigerte er die Antwort nicht, wie aus Seba-

[1]) Möglicherweise lässt der Talmud die Ausrede der Frau, das Hochzeitsvolk hätte in Folge der eingetretenen ausgelassenen freudigen Stimmung die ihr als Jungfrau zukommenden symbolischen Handlungen vergessen, deshalb gelten, weil sie sich schon in den Besitz der 200 Sus gesetzt hat (תפסה); aber nur auf diese Behauptung hin hätte der Gerichtshof ihr diese Forderung nicht zugesprochen. Man erinnert sich, welcher Anerkennung das „beati possidentes" sich im talmudischen Rechte erfreut.

chim 5a zu entnehmen sei. Nach beiden Erklärungen ist Megilla 28b unverständlich, da dort berichtet wird, Simon ben Lakisch habe einen ganz gewöhnlichen Menschen angesprochen: כרית וכו׳.

86a: היכי דמי חלול השם? אמר רב כנון אנא אי שקחנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר. Was ist da die Sünde? Raschi meint: Wenn Rab längere Zeit hindurch schuldig bleibt, wird der Fleischhauer der Meinung sein, er will ihm überhaupt nicht zahlen, wodurch er verleitet wird, es mit dem Mein und Dein nicht genau zu nehmen. Nach dieser Interpretation ist es nicht klar, worin der „Chillul Haschem" besteht? Zu einer „Entweihung des göttlichen Namens" gehört die Oeffentlichkeit, die hier fehlen würde. Zum richtigen Verständniss der fraglichen Stellen dürfte Chullin 44b führen. Hier wird erzählt, Rabba bar Chana habe ein Vieh, über welches an ihn eine Anfrage gestellt worden, für erlaubt erklärt und von dessen Fleisch gekauft. Hierauf fragt der Talmud: man wird ihn ja verdächtigen? In einem anderen Falle hat „die Tochter des Rab Chisda" an ihren Ehemann Raba eine ähnliche Frage gerichtet. Die Antwort des Talmuds lautet: Es giebt keinen Raum für eine Verdächtigung, denn „die Waage zeigt's" (מתקלא מוכח), dass er ebenso zahlt wie jeder Andere. Zahlt er aber nicht sofort, dann könnte man nach dem Obigen gegen ihn einen Verdacht hegen. Rab war auch רואה טריפות, wie die letztere Talmudstelle lehrt, wenn er also nicht sofort gezahlt hätte, wäre ein חלול השם entstanden, denn das Volk hätte glauben können, sein geistliches Oberhaupt stecke mit dem Fleischer unter einer Decke. Wie aus dem Midrasch bekannt ist, war auch Moses Verdächtigungen ausgesetzt. Diese Agadoth sind nun wohl nicht für das Wüstengeschlecht zur Zeit Moses, wohl aber für die Gemeinden der Agadisten charakteristisch. Es ist demnach nicht auffallend, wenn Rab seine Zeitgenossen einer solchen Verdächtigung seiner Person für fähig hält.

Sukka 28a: אמרו עליו על ר׳ יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה וכו׳ שיחת שדים ושיחת דקלים וכו׳. Aehnliches wird Soferim XVI, 9 gesagt, aber von Hillel; vielleicht ist die Leseart an der einen Stelle corrumpirt. Raschi bemerkt zu שיחת שדים ושיחת דקלים: „Ich weiss nicht, was es bedeutet." Samuel ben Meir (רשב״ם) deutet Baba Bathra 134a ersteres auf die Geisterbeschwörung, letzteres bringt er mit I. Könige V, 13 in Verbindung. Zu עוף הפורח vgl. Mischna Sota VI, 1 אפילו שמע מעוף דפורח.

Taanith 2a unten: אמר ר' יוחנן שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים. Dem widerspricht die Baraitha 10a: א"י משקה אותה הקב"ה בעצמה וכל השלם כולו על ידי שליח (vgl. Tosafoth 2a s. v. שלשה מפתחות). Statt מפתח של חיה liest Genesis rabba c. LXXIII מפתח של רחם, was richtiger zu sein scheint, denn es wird ja nachher Genesis XXX, 22 ויפתח את רחמה citirt.

9b: אמר רמי בר חמא אמר רב. Dies ist ein Schreib- oder Druckfehler; statt בר חמא ist nach den Parallelstellen zu lesen בר רב (Vgl. Seder ha-Dorot Art. רמי בר חמא).

10b: פסיעה נמה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניי של אדם. Es wird nun richtig gefragt, Tosafoth s. v. פסיעה, dass nach dieser Regel Jeder, der 500 grosse Schritte gemacht hat, sein Augenlicht verlieren müsste, was der Erfahrung widerspricht. Antwort: bei jedem Schritte geht nur der 500. Theil der übrig gebliebenen Sehkraft verloren, wie Kethuboth 68a לישורייתא דבי רבי. Frage und Antwort sind sehr treffend, aber vor Tosafoth hat sie schon der Talmud bei einem ähnlichen Ausspruche gegeben. Es heisst nämlich Nedarim 39b: כל המבקר חולה נוטל אחד משישים בצערו [מחליו]. אמרי ליה אם כן ליעלון שיתין ולוקמוה א"ל כעישורייתא דבי רבי וכו'. Vgl. die Comm. daselbst.

11b: In Tosafoth בהעניתו לן sind die Schlussworte: ובמור אורח חיים שליח ציבור וכו' vom Rande in die Tosafoth eingedrungen.

21b: אמרו ליה לרב יהודה איכא מותנא בחוזרי נור תעניתא וכו' שאני חזרי דדמיין לבני אינשא. Maimuni codificirt in seinem Mischne Thora diese Regel nicht. Warum? Hat er es auffallend gefunden, dass wegen einer Schweinepest ein Fasttag verordnet werde oder hat er mit der Motivirung, das Eingeweide des Schweines ähnele dem des Menschen, nicht übereinstimmen können? Bekanntlich besass Maimuni die Selbstständigkeit, der Tradition auch in der Halacha zu widersprechen, wenn sie mit seiner Ueberzeugung im Widerspruche stand. Namentlich hat er aus medicinischen Gründen etwas gegen den Talmud für verboten erklärt (ניטל לחי העליון) und auch eine eherechtliche Halacha übergangen, welche ihre Entstehung dem Dämonenglauben verdankt (בבואה דבבואה).

23a: Die Wundergeschichte des Choni ha-Meaggel, wie er den Regen bewirkte, ist hier ausführlicher als in der Mischna erzählt. Als es bloss zu tröpfeln begann, sagten seine Schüler zu ihm: ראינוך ולא נמות כמדומין אנו שאין נשמים יורדין אלא להתיר את שבועתך. Hierauf fleht Choni um reicheren Regen, worauf

ein Sturmregen herniedergeht, so dass seine Schüler die obigen Worte wiederholen. Nach Raschi's Interpretation bedeuten die Worte der Schüler: Wir richten unser Auge nur auf Dich, damit wir nicht sterben. Dies lässt sich jedoch in das Wort ראינך schwer hineinpressen und passt auch zum nachfolgenden Satze nicht. Höchstwahrscheinlich haben wir es hier mit einem uralten Schreibfehler zu thun: statt ראינך ist zu lesen ראינום = „wir sehen den Regen, wir sollen nur nicht sterben; es will uns scheinen, dass es nur deshalb regne, um Dich von Deinem Schwure zu entbinden", aber nicht zu dem Zwecke, um Segen zu bringen und die Menschen vom Hungertode zu retten. Durch diese kleine Aenderung gewinnt die Stelle einen befriedigenden Sinn.

Megilla 6b: אמר רבי יצחק אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן לא יגעתי ומצאתי אל תאמן יגעתי ומצאתי תאמן. Der Schlusssatz scheint mit Pesachim 13a: א״ל רב לאיבו מרחי בך בשמעתא ולא מסתייע מלתא in Widerspruch zu stehen. Eine Ausgleichung kann man sich so denken, dass R. Jizchak vom allgemeinen Resultat spricht, das bei längerer Bemühung um das Studium nicht ausbleibt, während Rab nur bei einem speciellen Falle die Resultatlosigkeit constatirt[1]).

12a. Rab und Samuel controversiren, ob Achaschwerosch ein weiser oder ein thörichter König gewesen sei (מלך פיקח — מלך טיפש). Dieselbe Controverse herrscht unter ihnen (Sanhedrin 94a) auch in Bezug auf den König Sancherib.

14b. Die Frage des Tosafisten s. v. שגלתה שוקה fällt weg, wenn wir die Leseart des Samuelmidrasch c. 23 annehmen, wo es שנתגלה שוקה heisst, es ist also nicht durch Abigail, sondern von selbst geschehen. Ibidem s. v. דאינירה ונסבה יהושע behauptet der Tosafist, Rachab habe nicht zu den „sieben Völkerschaften" gehört. Sifre I, 78 (ed. Friedmann 20b) wird jedoch ausdrücklich das Gegentheil angegeben.

18a: שמעוה לאמתא דבי רבי. Die sprachkundige Magd

---

[1]) Zu dem Ausspruch יגעתי ומצאתי vgl. Matthäus VII, 7, 8: „ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε" „καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει". Es steht mithin ausser Zweifel, dass der Hauptsatz יגעתי ומצאתי viel älter ist als R. Jizchak, der im 3. Jahrhundert gelebt hat; von ihm stammt nur die Variation des Spruches. Ueberhaupt ist zu bemerken, dass im Talmud ältere Sätze im Namen von späteren Autoren tradirt werden, wenn sie an dem Satze irgendwelche Veränderung vorgenommen oder etwas hinzugefügt haben. Uebrigens dürfte יגעתי ומצאתי ein volksthümlicher Spruch gewesen sein, der ursprünglich sich nicht auf das Studium bezog. Siehe unsere Zeitschrift „Magyar Zsidó Szemle" XII, 496.

des Patriarchenhauses wird ausser den am Rande des Talmuds vermerkten Stellen noch an den nachstehenden genannt: Erubin 53b; Moëd katon 17a; Kethuboth 103a; 104a; J. Megilla IV, 2; Aboda Zara 30a (אמתיה דר' חייא).

III. Ordnung Naschim.

Jebamoth 16a: אבל מעיד אני עלי שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר ג' דברים וכו'. Warum hat der Prophet, auf einem Mörser sitzend, seine drei Aussprüche gethan? Eine Erklärung kann auf Grund von Kethuboth 79b gegeben werden. R. Chisda verordnet hier, dass der Vater, der seine Kinder nicht ernähren will, auf einen Mörser in Mitten der Gemeinde gestellt werde und ausrufe: Der Rabe will Kinder, dieser Mann hingegen will keine: כפו ליה אסיתא בציבורא ולילקום ולימא עורבא בעי בני והדוא נברא לא בעי בני. Raschi bemerkt: er oder der Gemeindediener werde deshalb auf einen Mörser gestellt, damit seine Verkündigung von Allen gehört werde. Dieselbe Erklärung giebt Raschi auch Moëd katon 22b Anfangswort כפו אסיתא. In ähnlicher Weise dürften noch andere Stellen, wo מדוכה vorkommt, zu erklären sein. Ob פרוש מדוכיא „der Mörser-Pharisäer" in der berühmten Stelle Sota 22b nicht hierhergehört? Es könnten solche gemeint sein, die ihr Pharisäerthum laut verkünden, in üblem Sinne zur Schau tragen.

24b: אמר רב ששת כי ניים ושכיב רב אמר לדא שמשתתא. R. Schescheth wendet diesen Ausdruck mit Vorliebe gegen Rab an; ausser unserer Stelle noch Jebamoth 91a; 109b; Baba Kamma 47b; 65a; 67b; Nidda 60a; Bechoroth 23b. Jair Chajim Bacharach RGA No. 152 meint, R Schescheth habe mit der Bemerkung, Rab habe dies im Halbschlummer gesagt, keinen Tadel aussprechen wollen. Vgl. Seder ha-Doroth Schlagwort ששת, ed. Warschau II, 380b oben.

50a sagt R. Josef auf den Lehrsatz der Mischna: „Man darf die Schwester der verstorbenen oder der geschiedenen und dann nachher verstorbenen Frau oder Schwägerin (יבמה nach der Chaliza) heirathen," hier habe der Mischnaredacteur eine überflüssige Mischna gelehrt: כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה, welche Regel auch in dem Commentar zur Einleitung in die Mischna, welche Samuel ha-Nagid verfasst hat und die in den Talmudausgaben Ende Befachoth abgedruckt ist, erwähnt wird. Raschi meint, die Mischna sei überflüssig, weil sie selbstverständlich ist, da dieser Lehrsatz in der Bibel ausdrücklich

enthalten sei (ויל קרי בי רב), wogegen Tosafoth שנה רבי einwendet, der Tanna führe ja oft biblische Gebote und Verbote an; ferner sei die Mischna gar nicht ganz überflüssig, da sie wegen der Ausschliessung (לדיוקא) nothwendig sei. Thatsächlich ist die Frage zu stellen: wozu lehrt der Mischnaredacteur etwas Ueberflüssiges? Eine Antwort kann man auf Grund von Sanhedrin 33a und Horajoth 4a geben. In Bezug auf ein wegen falscher Belehrung (הוראה) darzubringendes Opfer oder Suspendirung eines Urtheils wird in den genannten Stellen ein Unterschied statuirt zwischen einem Lehrsatze, den auch die Sadducäer annehmen und einem solchen, den diese verwerfen. Es dürfte sich also auch in der Mischna um ein solches Gesetz handeln. Vom Standpunkte der Pharisäer wäre die Mischna überflüssig gewesen, sie mussten jedoch Aufnahme finden wegen des Protestes der Sadducäer. Dies kann R. Josef meinen: Rabbi habe bewusst eine überflüssige Mischna aufgenommen. Möglicherweise kann aber auch seine Ansicht gewesen sein, dass die Sadducäer bei diesem Gesetze keine Opposition gemacht haben, so dass diese Halacha ganz überflüssig war.

Kethuboth 62b. Obgleich die Polygamie bei den Juden gestattet war, hatten die Talmudlehrer in der Regel dennoch nur eine Frau, was aus zahlreichen Fingerzeigen der Tradition erhellt. Es wird bei Akiba, Tarfon, Rab und bei vielen Anderen bloss von „ihrem Weibe" gesprochen. Dies geht auch aus Baba bathra 12b hervor, wo von der „Tochter des R. Chisda" gesagt wird, sie habe nach dem Tode ihres ersten Gatten Rami bar Chami gewartet, da Raba, auf den sie hoffen zu müssen glaubte, eine andere Frau hatte. Nach dem Tode dieser Frau wurde sie seine Gattin. Sie hatte länger als zehn Jahre in Wittwenschaft verbracht (Jebamoth 34b). Der Sohn des Patriarchen Juda I. hatte nach seiner Hochzeit 12 Jahre, abgeschieden von seinem Weibe, im Lehrhause zugebracht. Da eine solche Frau nach talmudischer Meinung keiner Kinder mehr fähig ist, wovon auch in der zuvor angezogenen Stelle die Rede ist, wusste Juda I. nicht, was zu machen sei: der Frau den Scheidebrief zu geben, wäre, da sie so viele Jahre gewartet, nicht billig; eine andere Frau neben ihr zu ehelichen, wird man sagen: זו אשתו וזו וונתו (Kethuboth 62b). Man versteht nach dieser allgemeinen Sitte Erubin 53b, wo Abahu auf die Frage, wo Ilai stecke, in (לשון חכמה) witziger Sprechweise die Antwort giebt: עלץ בנערה אחרונית עירנית והנעידתו; d. h. er habe eine priesterliche Jungfrau nach dem Tode seines Weibes

geehelicht etc. Raschi erklärt nämlich, mit אחרונית sei gemeint, seine Frau sei gestorben, die jetzige ist die letzte. Samuel Edels (מהרש"א) erhebt mit Unrecht in seinen agadischen Bemerkungen die Einwendung: es sei ja gestattet, neben die Frau eine andere zu nehmen. Wie wir gesehen haben, war dies nicht der Fall.

102b unten. Ein minderjähriges verwaistes Kind soll bei der Mutter belassen und nicht seinen erbberechtigten Verwandten übergeben werden: מעשה היה ושחמוהו ערב הפסח. Diese Geschichte ist vor einigen Jahren von den Antisemiten reichlich ausgebeutet worden. Christliche und jüdische Theologen haben das wahnsinnige Geschrei, welches über diese Stelle erhoben worden, seiner Zeit widerlegt. Nun ist aber die Frage, warum wird hier der Ausdruck ושחמוהו gebraucht? Hierauf giebt die Bibel befriedigende Antwort. Numeri XIV, 15 heisst es: Du wirst dieses Volk tödten wie einen Mann (וְהַמַתָּה) im nächsten Verse heisst es von derselben That: מבלתי יכלת ונו׳ וישחטם במדבר. Man sieht also, ושחמוהו bedeute im Hebräischen dasselbe, was והמיתוהו, es ist damit das Schlachten gar nicht gemeint.

104b: א״ל ר׳ אבא לרב הונא א״ר הכי ?א״ל אשתיקן קאמר׳ או אשקיאן קאמרת א״ל אישתיקן קאמינא. Mit dieser Stelle kann Chullin 75 b in Zusammenhang gebracht werden. מכלל דפליג עליה ר׳ שמעון בן לקיש ?משהא הוה שהי ליה ואיכא דאמרי משתא הוה שתי ושתיק ליה. Man wolle die Stelle einsehen und Raschi vergleichen.

105b. In der Mischna werden genannt die zwei jerusalemischen Richter Admon und Chanan ben Abischalom. Der Talmud constatirt einen Widerspruch mit einer Baraitha, wo zwischen den zwei Genannten noch ein Dritter, Chanan ha-Mizri, erwähnt wird. Die Antwort lautet: דחשיב ליה כתני דלא חשיב ליה לא כתני, was Tosafoth in zweifacher Weise erklärt: 1. Die Mischna meine nur diejenigen Richter, von denen sie nachher Aussprüche überliefert; da von Chanan ha-Mizri solche nicht mitgetheilt werden, ist sein Name übergangen. 2. Die Mischna nenne bloss die Geachteteren. Wenn aber hiergegen die Einwendung erhoben wird, Chanan, der Egypter, müsse der Geachtetere gewesen sein, da er in der Baraitha an zweiter Stelle, vor Chanan ben Abischalom, angeführt werde, folglich hätte in der Mischna er an Stelle des Letztgenannten erwähnt werden sollen, so ist hierauf zu antworten, die Reihenfolge sei kein Beweis für die grössere Autorität, denn es wird ja auch

gesagt: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, obgleich Akiba grösser war als Eleasar ben Asarja, wie aus Pesachim 3a und Jebamoth 15a erhellt. Entscheidend sei also nicht die persönliche Grösse, sondern der Adel der Abkunft.

Was nun die Reihenfolge der Tannaiten anbetrifft, findet man Akiba an mehreren Stellen als letztgenannten: 1. Tractat Derech Erez Rabba Abschnitt V: מעשה בארבעה וקנים שהלכו וכו' ואלו הן ר"ג ר' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא וכו'. Bei der Begrüssung seitens des von diesen Gelehrten besuchten Philosophen wird auf die Rangstufe der zu Begrüssenden geachtet und da heisst es: Gamliel, Josua, Eleasar von der rechten, Akiba von der linken Seite. 2. Sanhedrin 101a: Als Elieser krank wurde, besuchten ihn vier Gelehrte: Tarfon, Josua, Eleasar ben Asarja und Akiba. Ihre Trostsprüche werden auch in der angegebenen Reihenfolge angeführt. 3. Makkoth 24a: Es gingen Gamliel, Eleasar ben Asarja, Josua und Akiba auf dem Wege. 4. Exodus rabba c. 30 (ed. Wilna 106) sicherlich dieselbe Reise: Gamliel, Josua, Eleasar und Akiba reisten nach Rom. 5. Gittin 83a: Nach dem Ableben des Elieser widerlegten vier Gelehrte, nämlich Jose der Galiläer, Tarfon, Eleasar ben Asarja und Akiba seine Worte, da sagte Josua: Man widerlegt den Löwen nicht nach seinem Tode: נכנסו ארבעה וקנים להשיב על דבריו וכו' אמר להם ר' יהושע אין משיבין את הארי לאחר מיתה. Die Widerlegungen werden nach der citirten Namenreihe vorgebracht. Aus all' diesen Stellen geht unzweifelhaft hervor, dass die Nennung der Namen mit Absicht in dieser Reihenfolge geschieht. Der Patriarch Gamliel steht stets an der Spitze. Dass in Makkoth Eleasar ben Asarja vor Josua genannt wird, ist entweder ein Schreibfehler, oder es ist vielleicht von einer Geschichte die Rede, welche in diejenige Zeit gehört, wo Eleasar schon zum Patriarchen gewählt wurde. Man erinnert sich noch des Akiba'schen Ausspruches: Eleasar habe man bei der Patriarchenwahl wegen seiner vornehmen Abkunft — er sei דור עשירי לעזרא — ihm vorgezogen. Es kann auf die Rangstufe ausser der Abkunft auch die Anciennität der Ordination von Einfluss gewesen sein, ganz sicher die officielle Stellung im Lehrhause und im Leben. Ueber Aehnliches bei Amoräern siehe Tosafoth Schebuoth 47a und Baba Bathra 34a Schlagwort דהה יתיב.

110b: שישיבת כרכים קשה. Ueber die sittlichen und sonstigen Gefahren der grossen Städte spricht der Talmud oft. Siehe Erubin 21b. אל תדיני וכו'; Berachoth 54a הנכנס

א' ר' יוחנן שלשה וכו', על רווק הדר לכרך וכו'; Pesachim 113a בכרך; Kidduschin 49b Raschi Anfangswort בן עיר ונמצא und hierzu Maharscha; Raschi s. v. ובכרכין Baba בן כרך mezia 101b. Die verzeichneten Stellen tragen zur gegenseitigen Aufhellung bei.

Ibidem. כתוב בספר בן סירא כל ימי עני רעים וכו' בן סירא אומר וכו'. Der angeführte Vers findet sich Proverbien XV, 15. Die ganze Stelle muss nach Baba bathra 146a oben corrigirt werden. Der Sirachvers findet sich XXXI 5—7. Siehe auch Sanhedrin 100b unten und 101a, sowie Samuel ben Meir in Baba bathra zur Stelle.

Kidduschin 20b: אמר רב יוסף דרשינהו ר"נ לדני קרא כסיני = Arachin 30b. Sota 21a macht R. Josef dieses Compliment dem Menachem b. Jose und es ist vielleicht an allen drei Stellen von ר' נ' בו[ר] י[צחק] ר' מנ[חם] ב"י und nicht von die Rede. Wie bekannt, wurde R. Josef selber, der das Wort סיני als Auszeichnung für eine gelungene Deutung anwendet, ebenfalls im Gegensatz zu Rabba, der עוקר הרים hiess, סיני genannt: Berachoth 64a; Moed Katan 12a; Erubin 30a.

28a: הקורא לחבדו וכו' רשע יורד עמו לחייו. Raschi erklärt, er dürfe den Beleidiger hassen und ihm in seinem Erwerb schaden. Baba mezia 71a giebt Raschi zu demselben Satze zwei Erklärungen, unsere an zweiter Stelle und widerlegt dieselbe, da man nicht rachsüchtig sein dürfe; ferner beruft er sich auf Kethuboth 50a, wo derselbe Ausdruck gebraucht werde, obgleich vom eigenen, das zwölfte Lebensjahr noch nicht erreichtem Sohne die Rede ist, mithin kann von einer Concurrenz im Erwerbe gar nicht gesprochen werden. Es ist also bemerkenswerth, dass Raschi in Kidduschin bloss diejenige Erklärung giebt, welche er in Baba mezia mit ואני שמעתי einführt und gründlich widerlegt, für welche Widerlegung auch Jeruschalmi und Tosefta sprechen, wie in der Randnote Baba mezia schon bemerkt ist.

40b: ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות. Hiegegen führt Tosafoth an aus dem Jeruschalmi: ר"ש בריבי הוה אכיל בשוקא חויה ר' מאיר אמר לו אין שבח לתלמיד לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא und giebt mehrere Lösungsversuche. Der Widerspruch ist aber einfach zu beheben. Die Baraitha meint nur, derjenige ist als Zeuge nicht anzunehmen, der auf der Gasse zu essen pflegt, der es also öfters thut; wer es aber selten oder nur einmal thut, ist nicht פסול לעדות,

aber passend ist es nicht, deshalb sagt R. Meir zu R. Simon: es sei kein Vorzug für einen תלמיד auf der Gasse zu essen [1]).

44a fragt R. Assi den R. Seera, ob R. Abin verlässlich sei in Bezug auf das mitgetheilte Ereigniss im Lehrhause (רבי אבין בר ממכא הוא?), worauf er die Antwort erhält: אין כמין ימא לטינני. Raschi erklärt: „wie aus dem Meere in die Pfanne" d. h. Abin hatte keine Zeit zu vergessen, da er es unmittelbar nach dem Ereigniss erzählt hat. Chananel (Tosafoth zur Stelle) erklärt: Abin habe keine Unwahrheit berichten können, da er sofort von den anderen Mitgliedern des Lehrhauses Lügen gestraft worden wäre, man lügt nicht von ימא in מיני, welche nahe bei einander liegende Städte gewesen wären. Es wird also die Möglichkeit vorausgesetzt, ein Mitglied des Lehrhauses berichte Unwahrheiten, wenn die Gefahr des Ertapptwerdens nicht nahe ist. Diese Voraussetzung verliert das Befremdende, wenn man die nachfolgenden Stellen in's Auge fasst. 1. Joma 73a sagt R. Abahu Etwas im Namen des R. Jochanan, da wenden R. Ami und R. Assi ihr Gesicht ab, weil es, wie Raschi bemerkt, Jochanan nicht gesagt habe. Manche tradirten diese Geschichte nicht von Abahu, sondern von Chijja bar Abba. 2. Makkoth 15a giebt Rabba bar bar Chana einen Lehrsatz im Namen des R. Jochanan. Als Letzterer hierüber befragt wird, stellt er es in Abrede, worauf Rabba bei Gott schwört, Jochanan habe diesen Lehrsatz aufgestellt: אמרו לו (לר"י) אמרת? אמר להו לא . אמר רבה האלהים אמרה וכתיבא ותנינא וכו'. 3. Aboda sara 58a. Raba nimmt eine Behauptung zurück, gesteht dies aber nicht ein, er verschanzt sich vielmehr hinter eine Ausflucht, aus Scham, wie Raschi bemerkt. R. Huna sagt zu Raba; כי האי גוונא מאי? א"ל אסור ואפילו בהנאה, והא מר הוא דאמר וכו'? אימר דאמרי אנא לבר מדמי דההוא חמרא דמי דההוא חמרא מי אמרי? 4. Jebamoth 77a Wenn ein Gelehrter eine Halacha lehrt, bevor der Fall in der Praxis vorgekommen, hört man auf ihn, sonst aber nicht. כל ת"ח שמורה הלכה ובא אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו. Raschi bemerkt, er lehrt die Halacha im Namen

---

[1]) Wahrscheinlich war der Sohn des Patriarchen Juda I., der mit ר"ש בריבי gemeint ist, noch minderjährig, als ihm R. Meir diese Zurechtweisung ertheilte. Wie aus Horajath 13 bekannt ist, war Meir schon zur Zeit des Šimon ben Gamliel, des Grossvaters des Simon Beribi, ein anerkannter Gelehrter und in amtlicher Stellung. Thatsächlich heisst es bloss אין שבח לתלמיד und nicht לתלמיד חכם. Es handelt sich also im Jeruschalmi gar nicht um eine Rechtsregel, sondern um eine wohlmeinende Ermahnung eines weisen Gelehrten an einen Schulknaben.

seines Lehrers; Tosafoth Schlagwort אם קודם meint, man glaubt nur dann nicht, wenn der Gelehrte persönlich an der Sache betheiligt ist. 5. Jebamoth 55b. Als man Jochanan entgegnete, Rabba bar bar Chana habe eine Halacha anders vorgetragen als er, erwiderte er: Entweder hat er gelogen oder ich: או אדהו שקרא או אנא שקרי. In einer Controverse, wie Juda I. gelehrt habe, kommt Jebamoth 33a der folgende Satz vor: אלא לבר קפרא ר' חייא שקורי קא משכך וכו' אלא לר' חייא בר קפרא שקורי קא משכך. 7. Kethuboth 57a הא קמ"ל, wo Raschi zwischen Aussprüchen verschiedener Natur eine Unterscheidung macht. Vgl. auch Tosafoth Anfangswort ולא פליגי. 8. Berachoth 43b behauptet R. Papa in seiner Verlegenheit, Rab habe gesagt, הלכה כב"ה, worauf der Talmud bemerkt: ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. Da dies dem Asarja aus Fano auffällig schien, suchte er Ende Nr. 5 die Schwierigkeit hinwegzuinterpretiren[1]). 9. Erubin 51a sagt Rabba dem R. Josef Etwas im Namen des R. Jose, damit er es annehme: ולא היא לא תנא ליה כר' יוסי אלא כי היכי דליקבל לה מניה משום דר' יוסי נימוקו עמו. 10. Megilla 10a thut R. Jizchak einen Ausspruch über den Oniastempel. Als man ihn fragt, ob er ihn gethan habe, verleugnet er es, worauf Rabba bemerkt: האלהים אמרה ונמירנא לה מניה ומ"ט קאהדר ביה משו' קשיא דרב מרי וכו'. 11. Baba kamma 12a sagt R. Nachman, Ulla hatte Furcht vor ihm und habe deshalb die Halacha nach Nachman's Aussage belassen: כי נפק [ר"נ] אמר עולא הכי אמר ר' אלעזר אפי' מיתמי אמר ר"נ אישתמטין עולא וכו'. 12. Baba bathra 111a. R. Huna bar Chijja berief sich auf R. Huna, der im Namen Rab's tradirt hätte, die Halacha bleibe wie R. Secharja ben ha-Kazzab. Als hierauf R. Nachman die Frage stellte, ob er an Huna eine diesbezügliche Frage richten solle, wurde R. Huna bar Chijja beschämt. R. Nachman bemerkte, wenn R. Huna nicht am Leben wäre, hättest du gegen mich angekämpft (da R. Huna ihn nicht mehr desavouirt hätte). Raschi meint, R. Huna bar Chijja war seiner Sache nicht sicher, oder er befürchtete, R. Huna hätte inzwischen seine Ansicht zurückgenommen. Ohne Zweifel bloss eine Ehrenrettung. 13. Aboda sara 36a controversiren Rab und Samuel über das Oel der Heiden. In der Hitze des Wortgefechtes äussert sich Rab geringschätzend von Simlai: שמלאי לודאה כאמרת שאני לודאי דמלולי, worauf Samuel

[1]) Berachoth 27b verleugnet R. Josua in der bekannten Geschichte seine Meinung, um welche der Patriarch Gamliel gefragt hat. Natürlich aus Friedensliebe.

entgegnet: Soll ich eine Frage an Simlai abgehen lassen? hierauf wurde Rab beschämt (אשלח ליה ? איכסיף). Rab hat sich aber trotzdem nicht ergeben[1]). 14. Gittin 6b: אמר רב יוסף מאן לימא לן דרבי אביתר בר ממכא היא. 15. Jeruschalmi Jebamoth IV, 2 (6a) sagt R. Mana: ich habe es gehört im Namen des Samuel, ich weiss aber nicht, von wem; da sagte R. Abba bar Kohen vor R. Jose, R. Jirmija hat es gesagt, worauf R. Chizkija bemerkt: R. Jirmija hat es nicht gesagt; da hat es R. Jose übel genommen u. s. w. Man sieht aus diesen Beispielen, welche noch vermehrt werden können, dass menschliche Schwächen auch manchen Autoritäten der Tradition angehaftet haben.

Gittin 20b bemerkt Raschi zu אף הוא העיד, es sei R. Jehuda ben Baba im Tractat Edujoth. In unseren Ausgaben findet sich jedoch daselbst II, 3 Chanina, der Priester-Aufseher.

55b. Raschi bemerkt zu קמצא ובר קמצא, dies waren die Namen von zwei Juden. Wozu bemerkt dies Raschi? Eine Aufklärung giebt Baba bathra 26a, wo R. Chanina sagt: ולא שכיב שבחת ברי וכו'. Zu שבחת ברי bemerkt Raschi ebenfalls כך שמו „dies war sein Name". Seder ha-Doroth, Schlagwort שבחת erklärt: Raschi meint, der volle Name war שבחת ברי, und es sei nicht gemeint: „Mein Sohn שבחת", wie Samuel ben Meir interpretirt. Einen Beweis für Raschi's Auffassung bietet Baba bathra 126b. Man möchte also auch in unserer Stelle קמצא ובר קמצא nicht für eigentliche, sondern für fingirte Personennamen ansehen, deshalb bemerkt Raschi: es sind zwei wirkliche Namen und nicht der Erzählung entsprechende Fictionen.

60a. Zu תורה חתומה ניתנה „die Thora sei abgeschlossen gegeben worden" und nicht rollenweise (מגלה מגלה), stellt Tosafoth die Frage, Raschi behaupte in seinem Pentateuch-commentar zu Exodus XXIV, 7, Moses habe von Anfang Genesis bis zu dieser Stelle gelesen? Diese Frage kann nach Chullin 101b beantwortet werden. Dort wird behauptet, die Israeliten wurden erst von der Sinaioffenbarung an בני ישראל genannt. Auf die Einwendung, es komme schon Genesis XLVI, 5 בני ישראל vor, wird geantwortet לאחר מיתה d. h., wie Raschi erklärt, Moses habe dies nach Empfang der Thora geschrieben. Man kann also hier auch erklären, die Thora war schon vollständig, aus dieser habe Moses bis zur fraglichen

[1]) In der Chronologie steckt hier eine Schwierigkeit.

Stelle gelesen. Näheres Chullin daselbst, wo auch: וכי תורה פעמים פעמים ניתנה.

85b unten s. v. ולורכי sagt Raschi: וכדי כלומר בולא כלי באין ספר כמו כדי נסבה (ר"ה ה.) וכמו ואמרי לה כדי שם חכם. Dies ist die einzige Stelle, welche Asulai, Schem ha-Gedolim I s. v. כדי gegen Seder ha-Doroth anführt, welcher ebenfalls s. v. כדי behauptet, bei Raschi komme die Erkläruug, כדי sei der Name eines Gelehrten, nicht vor. (Vgl. auch Juchasin, ed. Filippowski, p. 160 und Raschi Erubin 53b unter כדי). Wie es scheint, ist hier ein Druckfehler. Vielleicht hat וכמו usque חכם ursprünglich in Raschi nicht gestanden.

Nedarim 81a: והודרו בבני עניים שמתן תצא תורה; wie hier die Kinder der Armen, werden Sanhedrin 96a die Kinder der Unwissenden empfohlen: והזהרו בבני עמי הארץ שמתן תצא תורה. (Siehe auch Baba mezia 85a). Diese Sätze richten sich sicherlich gegen die schammaitische Ansicht Aboth di R. Nathan III Anfangs, ed. Schechter (2. Version Anfangs IV), nach welcher man nur weisen, bescheidenen, vornehmen und reichen Männern lehren dürfe: אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם וענו ובן אבות ועשיר וב"ה אומרים לכל אדם ישנה.

(Fortsetzung folgt.)

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung von Jahrg. 40, S. 496.)

5. Wortbildnng und Wurzel.

Die grammatische Muster- und Bildungsform heisst für gewöhnlich משקל, auch נורה. Auch findet sich der terminus פלס[1]), mehr verwandt dem arab. وزن = Waage. Noch näher steht diesem das einmal gebrauchte מאזנים[2]).

Die Flectirung bezw. die Bildung eines Wortes wird durch Formen von בנה „bauen" bezeichnet, z. B. בנוי על דרך דגשות[3]), הבנין נבנה על דגשות[4]), ופעלתו נכנתה על משקל חזק[5]),

[1]) Sikk. 16, 24. Gal. 14, 15. — Dieses term. bedient sich auch des Oefteren David Kimchi.
[2]) Sikk. 30, 8.
[3]) Sikk. 21, 27. 22, 1.
[4]) Gal. 44, 24.
[5]) ibid. 59, 18.

ולא יבנה מהם [1]). — Einmal bedient sich JK der Wendung כי רב הלשון נתכן עליהם ובם חנו הפעלים ובם נסעו [2]).

Die Verbalflexion wird auch an einer Stelle bezeichnet durch הצטרף [3]), gleich dem arab. צרّف.

Für die grammatische Form sei noch angeführt der term. קצב; vgl. die Stelle והלא יובלני יובדני קצב אחד להם [4]), ferner כי לכל אחד יש שמות עומדות על תלם וחכיריהם לא ימינו נבולם [5]) und noch für das Beibehalten der richtigen Form עומד על עמידתו [6]).

Für die Flexionslosigkeit hat JK einmal den term. ובעמדתם [7]), allerdings entlehnt von Menachem b. S'ruk [8]), gegen den er an dieser Stelle über die Zulässigkeit der Flexion der Interjection הה oder אהה polemisirt.

Die Wurzel wird für gewöhnlich mit שרש [9]) bezeichnet. — Die Wurzelhaftigkeit eines Buchstabens wird ausgedrückt durch נשרש [10]). Besondere Wendungen sind קבועה באותה המלה [11]) und noch ביסוד המלה היא סדורה [12]). Von den, nach Menachem's

---

[1]) ibid. 96, 4. — Vgl. auch diese Wendungen bei den Schülern Men.'s, cf. Bacher GT 27 Anm. 1.

[2]) Sikk. 14, 9—10. Mit einem Derivat von תכן, nämlich מתכונת, eigentlich im Bibl.-Hebräisch Exod. 5, 8 soviel wie Anzahl, drückt die Form aus IE, cf. Bacher GT p. 26 und AIE als Gramm. p. 80 Anm. 6 und p. 82 Anm. 14, auch Menachem, cf. Bacher, Anfänge der hebr. Gramm., Leipzig 1895, p. 93 u. ibid. Anm. 8. Mose b. Giquat. hat d. Derivat תכונה; cf. Bacher GT p. 27. Die Wendung von חנה und נסע soll hier gleichfalls die verschiedenen Bildungsformen in ihrer Allgemeinheit bezeichnen; eine andere Bedeutung dieses term. vergleiche oben unter Abschnitt 3.

[3]) Gal. 37, 1. — Diesen term. haben auch Men., Dunasch, die Schüler Men.'s, sowie IE, cf. Bacher GT, p. 26 und 27 Anm. 1., ferner der Uebersetzer von Juda b. Balâms אותיות העינים, vgl. Fuchs, Hachoker I, p. 197 und ibid. Anm. 1. Nach dessen Vermuthung, ibid. p. 199, soll Abr. i. Esra dieses Buch in's Hebräische übertragen haben.

[4]) Gal. 56, 37. Den term. קצב, sowie מקצב hat auch Ibn Tibbon, vgl. SPVG p. 79, siehe auch Menach. 30a u. ä. m., vgl. Bacher, Afg. der hebr. Gramm. l. c. Anm. 5.

[5]) Gal. 57, 31—32. In dieser Wendung sind Anspielungen auf Josua 11, 13 und Deut. 19, 14.

[6]) Gal. 6, 34.

[7]) Gal. 67, 30.

[8]) Machber. Men. p. 18a: ובהויות המלה על עמדה ולא תסוב הגה והגה.

[9]) Bei anderen Autoren ist עיקר gebräuchlich; vgl. Bacher GT, p. 25; ebenso bedient sich desselben Parchon. Hiermit zusammenhängend heisst es in den Glossen א' und ב' des Sikk. p. 46 für „abgeleitet" עקור; über עיקר ועיקור vgl. oben unter Abschnitt 2.

[10]) Gal. 59, 23. 124, 2; siehe auch Men. bei Bacher GT p. 25 Anm. 2.

[11]) Gal. 58, 26.

[12]) ibid. 146, 25. Den Ausdruck יסוד המלה für Wurzel haben auch Men. und seine Schüler, vgl. Bacher l. c., p. 24, Anm. 2.

Ansicht, einsilbigen Wurzeln heisst es, sie seien מתאחדים und אחדיים [1]). — Erwähnt sei auch bezüglich einer einheitlichen, nicht zusammengesetzten Wortform der Ausdruck כי אם היתה מיוסדת על דעת מלה אחת [2]).

6. Die Stammformen des Verbum, Tempora etc., Person.

Die Stammformen des Zeitwortes werden, ihrer Wichtigkeit wegen, אבות הבנינים [3]) genannt. Die einzelnen Conjugationsformen bezeichnet JK mit חלקי פעולות הבנין [4]).

Bezüglich der Eintheilung in leichte und schwere Conjugationsformen heisst es einmal קלות וחמרות [5]), statt des sonst üblichen כבד. Ein anderes Mal nennt er den Piel בנין חזק [6]). Die Eintheilung selbst wird bezeichnet mit: נדר כבדה או נדר קלה [7]).

Der Polel der Verba ע"ו führt wegen seiner passiven Bedeutung die dem arabischen nachgebildete Bezeichnung ענין שלא נזכר פועלו = מא לם יסם פאעלה [8]). Betreffs des Niphal und seiner reflexiven Bedeutung heisst es, anlangend das Wort ונלוו (Jer. 3, 5): נפעלו הם בעצמם [9]). Zu erwähnen sind auch die von den betreffenden Stammformen gebildeten Flexionen בהפעילו [10]) und בהתפעלו [11]).

Für das Präteritum kommen ausser dem üblichen עבר noch vor: שכבר עבר [12]), אשר עבר [13]) und אשר כבר עבר [14]). — Das Futurum wird, neben dem üblichen עתיד, auch nach den

---

[1]) Gal. 74, 3.
[2]) ibid. 42, 3.
[3]) Sikk. 14, 10.
[4]) ibid. Z. 15.
[5]) ibid. 30, 8.
[6]) Gal. 150, 35. — Ebenso nennt ihn auch Dunasch; cf. Bacher GT, p. 20 Anm. 1. — Siehe übrigens über die Anwendung dieses term. noch JK in Gal. 60, 26 fgg.
[7]) Gal. 61, 27.
[8]) Sikk. 54, 29. 55, 1. Gal. 123, 23. Vergl. auch diesen term. bei Mose b. Giquatilla und IE: הפעל שלא הוכר פועלו, ואשר לא יקרא שם פועלו, cf. Bacher GT, p. 31. Siehe auch Parchon Machber. p. 23c Anfang: פועל שלא נאמר שם פועלו.
[9]) Gal. 113, 26.
[10]) ibid. 56, 32.
[11]) ibid. 22, 2. — Vgl. ähnliche Bildungen auch bei den Schülern Menachem's: Bacher GT, p. 30, Anm. 3.
[12]) Sikk. 35, 27—28. — Vgl. die Bezeichnung des praet. durch כבר allein bei Menachem; cf. Bacher GT, p. 31, Anm. 3.
[13]) Gal. 121, 40.
[14]) Sikk. 39, 10.

Präformativbuchstaben אית"ן genannt אית"ן שהוא בעתיד [1]), zugleich mit Flexion: אותני"ם [2]) und אותנ"ו [3]). Einmal benennt er das Futurum so mit Anspielung auf Num. 24, 22: יהיה אית"ן מושבם [4]).

Der Imperativ, sonst immer צווי genannt, wird einmal bezeichnet mit der Umschreibung ובצוותו לאחר עשה [5]).

Das Participium heisst seiner Bedeutung nach עומד בו; vgl. z. B. אותם הנפעלים העומדים בם [6]). Bemerkenswerth ist ein, allerdings nur einmal sich findender terminus für das Particip: כאשר עבר הפועל מהם [7]), wohl mit Hinweis auf die der eigentlichen Thätigkeit entbehrende, oder vielmehr den Zustand nach Vollendung der Thätigkeit zeigende Bedeutung des Particips. — Das Particip Passiv nennt JK einmal פעולה in der Wendung: כי הפעולה העצה היוצה [8]).

Die Personen werden folgendermassen ausgedrückt: die erste Person heisst: מדבר בעבור נפשו [9]), auch מדבר לנפשו [10]); einmal gebraucht JK die Umschreibung: רוצה להשיב המלה אליו [11]). Die zweite Person: נוכח [12]), die dritte Person: שאינו נמצא [13]) oder שלא נוכח [14]). Die erste Person Plur. רבים הנמצאים [15]), auch לשון אנחנו [16]).

---

[1]) Sikk. 14, 16. 32, 13 und öfters dort, wie auch in Gal.

[2]) Gal. 151, 2.

[3]) ibid. 122, 1.

[4]) ibid. 88, 20—21.

[5]) Gal. 67, 30. Menachem, dem an dieser Stelle JK, vgl. oben Abschn. 5 zu עמדתם, folgt, sagt in seinem Machb. p. 18a: ובצוותו ממנה „und indem man davon den צווי bildet".

[6]) Sikk. 36, 11. 62, 4. Gal. 59, 39; auch ס' חקה p. 36, Z. 21. — Ben Ascher nennt ähnlich das Participium נצב; vgl. Bacher GT p. 31, Anm. 3.

[7]) Gal. 45, 6—7.

[8]) ibid. 47, 16; vgl. über eine andere Bedeutung von פעולה bei JK oben unter Abschn. 4.

[9]) Sikk. 33, 1; vgl. auch Mose b. Giquatilla und IE bei Bacher GT, p. 35 und ibid. Anm. 3. Juda b. Koreisch: מכבר עז נפשה.

[10]) Sikk. 9, 25. Gal. 67, 27. Vgl. auch Fuchs in Hachoker I, p. 197 l. Z. und ibid. Anm. 5.

[11]) Gal. 67, 27. Dieser term. ist gebildet nach der von Menachem p. 18a gebrauchten Wendung: בסבותו המלה אליו. Vergleiche auch dessen Ausdruck bezüglich der zweiten Person בהסב המדבר המלה לאיש אחר לאמר לו הצמת Machbereth p. 12a.

[12]) Sikk. 33, 1.

[13]) ibid. 9, 24. 33, 1.

[14]) ibid. 33, 6.

[15]) ibid. 33, 1.

[16]) Gal. 67, 29. — Hier seien auch erwähnt die termini, welche in dem von A. Epstein, Revue des Etudes Juives XX, 138, erwähnten Abriss

7. Das transitive und intransitive Zeitwort.

Für transitiv und intransitiv hat JK eine sehr reichhaltige Terminologie. Dort, wo er zuerst die Aufmerksamkeit auf diesen für die Erkenntniss der Verbalformen so wichtigen Gegenstand lenkt [1]), heisst es עומד או יצא והוא הנקרא עובר או בודד. Die gewöhnliche Bezeichnung für „transitiv" ist עובר [2]). Einmal nimmt JK Veranlassung, den Uebersetzer zu tadeln, der die Hithpaelform מתעבר anwendet, da dieses „zornig sein" bedeutet, mit Hinweis auf Deut. 3, 26. Das einzig richtige sei עבר im Kal [3]). — Auch finden sich termini עובר לפעול [4]) und עובר לאחר [5]). — Für „intransitiv" ist die häufigste Benennung בודד [6]), d. h. eigentlich „einsam, nicht aus sich heraus tretend". Dieser Benennung für das intransitive Zeitwort steht auch nahe die Anwendung des Wortes אין בודד auf dasjenige Verbum, welches ausser dem gewöhnlichen Participium praesentis auch ein פָּעוּל-Particip, also passivisch, bildet, was bei einem intransitiven Zeitwort nicht angängig ist. So heisst es von der Polelform כונן mit Bezug hierauf:

---

von Mose Kimchi's Grammatik, — nach Bacher REJ, XXI, 285, die erste Redaction des Werkes, — für die Personen gebraucht werden. Die erste Person heisst מתדבר, oder richtiger מְדַבֵּר, die zweite Person נמצא (vgl. dagegen bei JK נמצאים für 1. p. plur.), die dritte Person נמלם; vgl. Bacher l. c. p. 282—283.

[1]) Sikk. 14, 21—22.

[2]) Dies ist die gewöhnliche Bezeichnung bei IE; neben עומד auch עומד בעצמו; cf. auch Bacher, Abr. ibn Esra als Grammatiker, p. 123.

[3]) ס' חקה p. 20, zu מתעבר Spr. 14, 16. Die Stelle lautet: וכל מה שנמצא בשרש עבר מדתמטל נמוי הוא ורבה [?] בלשון זעם ועברה ויתעבר ה' בי ודומי, ודמתרגם שאמר בהתקת חיוג מתעבר לא כן דבר בעבור הפועל העובר לפעול והנכון עובר ובודד בהתקת חיוג. Hier dürfte wohl bei den Worten ein Versehen vorliegen, da in Chajug's Schriften die Begriffe „transitiv" und „intransitiv" gar nicht erörtert werden. Es kann nur gemeint sein die Uebersetzung Ibn Gannach's von Juda ibn Tibbon, der sowohl im Rikma, als im Wörterbuch den arab. term. für transitiv תעדי durch דתתעבר wiedergiebt; vgl. für ersteres Bacher SPVG, p. 79, für letzteres die ed. des ס' השרשי von Bacher, p. 17 etc. Die Schlussworte der betreffenden Stelle im ס' חקה, nämlich ור' אברהם ן' עזרא ז"ל קראם יוצא ועומד והוא הנכון kennzeichnen sich jedenfalls als Hinzufügung eines Späteren, da vorher die Benennungen עובר ובודד als massgebend bezeichnet wurden. — Auch DK bedient sich des Oefteren des term. עובר für „transitiv".

[4]) Sikk. 34, 4. Gal. 22, 31. 51, 27. 52, 17. 55, 12 und öfters; vgl. auch JK im Hiob-Comm. bei Schwarz תקות אנוש, p. 161, Z. 2 und 5.

[5]) Gal. 22, 30.

[6]) Diesen term. hat David Kimchi, ferner Serachja b. Sch'altiel im Hiob-Comm. zu 13, 22 (ed. Schwarz p. 227); durchgängig bedient sich desselben Simon b. Zemach Durân in seinem Hiob-Comm. אהב משפט.

והבנין הזה שלם בכל פעלתו ואין בודד במועדיו כי כלם יש להם פָּעוּל ופוֹעֵל [1] mit Anwendung von Jes. 14, 31.

In eigentlichem Gegensatz zu בודד „intransitiv", wird für das „transitive" Verbum das Wort נדד, eigentlich „ruhelos sich fortbewegen" angewendet, und zwar einmal in der Form נודד [2], das andere Mal in der Nominalform נָדֶד [3].

Andere termini sind, mit stärkerer Hervorhebung des eigentlichen Moments, פועלים באחר ולא בעצמם [4] „transitiv" und „intransitiv", ferner בודדים לא עשו דבר באחר [5] „intransitiv".

Die Bedeutung der intransitiven und transitiven Verba für den Zustand des auf sich Beruhens, resp. der auf andere Personen übergehenden Thätigkeit des Zeitwortes wird von JK möglichst scharf gefasst durch folgende Bezeichnungen: חרה בודד והחרה לאחר [6]; יחוש הוא עצמו ויחיש דבר לאחר [7]; ויליט מקצתם לאחרים ומקצתם לעצמם [8]. (Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Sikk. 54, 15. — Vgl. auch die allerdings nur auf „intransitiv" sich beziehende Wendung bei David Kimchi im Michlol (ed. Rittenberg 69 a) בודד במועדיו ולא יצא אל בלעדו.

[2]) Im Hiob-Comm. ed. Schwarz, p. 161, 4.

[3]) ס׳ חקה p. 13, 5 zu תעשיר Spr. 10, 4.

[4]) Gal. 60, 39.

[5]) ibid. 149, 2. — Die ganze Stelle Jesaja di Trani II im Comm. zu ותצר Jud. 10, 9 hat den Ausdruck כי אין הפועל יוצא באחר.

[6]) Gal. 34, 29.

[7]) ibid. 99, 5.

[8]) ibid. 114, 16—17. — Für die Anwendung von עצם „selbst" zur Bezeichnung von „intransitiv" kann bereits hingewiesen werden auf Juda b. Balâm, der diesen grammatischen terminus, im Gegensatz zu מתעדי „transitiv", bezeichnet mit der Wendung לא יכרע תן דאתה „es geht nicht heraus aus seiner Wesenheit", vgl. seinen Comm. zu Num. 6, 19 bei Besprechung von ואתקוממה (ψ 119, 158) bei S. Fuchs, Studien über Jehuda b. Balâm, Berlin 1893, Anhang p. IV. Ferner hat auch Tanchûm Jeruschalmi in seinem Kohelet-Comm. zu יגזים 1, 8 (Ms. Pocock 320 der Bodleiana zu Oxford) den Ausdruck דאתיה für „intransitiv". Vgl. ferner auch Saadia, der das Wort אבן in Gen. 49, 24 in Bedeutung von עצם mit דאת wiedergiebt (ed. Derenbourg, Paris 1893, p. 79, Zeile 1); siehe auch David Kimchi's Comm. z. St. (ed. Pressburg p. 91 a): ור׳ סעדיה פירש בערבי דיאתי פ׳ עצם כמו שפירשנו. Derselben Ausdrücke wie JK, nämlich עצמו resp. אחר, für „transitiv" und „intransitiv" bedient sich auch Samuel b. Meir. Z. B. zu Gen. 26, 26 (ed Rosin p. 30): יתור הוא את עצמו יתר הוא את אחרים; ferner מעצמו und לאחר, sowie עושה לאחרים zu Deut. 7, 23 (ed. Rosin p. 208—9). Ausserdem noch die termm. תיבות נתלה בנוף האדם התלויים בנוף האדם zu Exod. 7, 14 (ed. Rosin p. 89) und zu Deut. 7, 23 (ed. Rosin p. 208). Vgl. auch Rosin RSBM, p. 134, Anmerkung 9—10. Vergleiche auch bei Parchon Machbereth, p. 3b: פועל בעצמו, פועל באחר.

Besprechungen.

Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Lange's Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. Von Hermann Cohen. (S. LXXVI. — Separatabdruck.)

Die vorliegende Schrift, welche die Einleitung zu Fr. Alb. Lange's jüngst in fünfter Auflage erschienener Geschichte des Materialismus bildet, hat sich die Aufgabe gestellt, die zu so grosser Berühmtheit gelangte Darstellung Lange's durch einen Ueberblick über die neueren, der gleichen Geistesrichtung huldigenden Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie zu ergänzen und bis auf die Gegenwart fortzuführen. Wie es bei einem so originell veranlagten Denker nicht anders zu erwarten war, besitzen Cohen's Ausführungen eine über ihren unmittelbaren Zweck weit hinausgehende Bedeutung; sie bieten uns eine Fülle selbstständiger Gedanken und werthvoller Anregungen dar, an denen Naturforscher wie Philosophen nicht, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen, werden vorübergehen dürfen. Was uns zu einer Besprechung der Cohen'schen Abhandlung in dieser Monatsschrift veranlasst, das sind einige Ausführungen im zweiten Abschnitt, der sich mit dem Verhältnis der Ethik zur Religion beschäftigt. Der Standpunkt des Verfassers ist allerdings nicht der unsrige. Wir bekennen offen, dass wir uns keine rechte Vorstellung davon machen können, was dem Verfasser die Religion überhaupt noch bedeutet, nachdem er sie jedes positiven Inhalts entkleidet und ihr das Recht, auf die metaphysischen und ethischen Anschauungen der Gegenwart einzuwirken, mit aller Entschiedenheit abgesprochen hat. „Damit steigt die Gottheit von ihrem Wolkenthron in der Pluralbedeutung des Weltbegriffs: nicht nur von dem Thron der Naturwelt, sondern auch von dem der Sittenwelt. Aber der Thron ist hier nur das Gleichniss für das theoretische Princip; keineswegs aber für den Schlussstein, der das ethische Gebäude krönt. Nur vom Principienthrone muss die Gottheit steigen. Und wie man allmählich das Interesse verloren hat an Gott, als an dem Schöpfer der Naturgesetze, so wird man es auch verlieren lernen an Gott, als an dem Urheber des Sittengesetzes. Die Formulirung des Sittengesetzes ist die Aufgabe der fortschreitenden menschlichen Wissenschaft." (LXI.) Danach hat die Religion für den Verfasser im Grunde nur noch eine dekorative Bedeutung. Sie soll das ganz unabhängig von ihr zu Stande gekommene System der Ethik krönen, indem sie als Messianismus (LXII) die Verwirklichung der ethischen Ideen in der Entwickelung der Menschheit, den Glauben an die Macht des Guten kündet. Das mag sehr schön ausgedacht sein, nur wüsste ich nicht, wie die Religion, jeder Autorität entbehrend, dieser ihr zugewiesenen Aufgabe genügen solle. Mit der Beschränknng der Religion auf die Idee des Messianismus im Zusammenhange steht die dem Verfasser eigenthümliche Auffassung des Christenthums, dem er auch hier (S. LV), wie schon bei einer früheren Gelegenheit, die „Humanisirung Gottes" als besonderes Verdienst anrechnet. Es braucht dem gelehrten Verfasser nicht erst gesagt zu werden, dass die Lehre von der Menschwerdung Gottes ihrer geschichtlichen Entstehung nach mit diesem „tiefsten weltgeschichtlichen Sinn des Christenthums" nicht das Geringste zu schaffen hat, wie auch die officielle Kirchenlehre kaum die Neigung verspüren dürfte, sich diese Umdeutung des grundlegenden Dogmas anzueignen. Auch sonst geht der Verfasser, wie mir scheinen will, über das Zeugniss

der Geschichte mit allzu leichtem Herzen hinweg. Die unbedingte Autonomie der Ethik, ihre Unabhängigkeit von der Religion ist ihm eine unerlässliche Voraussetzuug der modernen Weltanschauung. Dass aber der geschichtliche Hergang ein geradezu entgegengesetzter war, spricht er selber in folgenden trefflichen Worten aus: „Mangel an historischer Besonnenheit verräth es schon, wenn man die Religion eine Nebenbuhlerin der Ethik nennt. Richtiger wäre die Umkehrung. Die Erzeugung ethischer Gedanken und die Begeisterung für den höchsten und einzigen Werth derselben verdankt die Ethik der Religion. Nicht die Philosophen waren die Ersten, welche die Gedanken der Sittlichkeit ergrübelten; sondern bevor Sokrates seinen Zweckbegriff des Menschen demonstrirte und Plato die Idee des Guten ersann, hat der Prophet gepredigt: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut sei“ . . . Als Erkenntniss, als Wissenschaft ist die Ethik das Werk der Philosophie; als Inhalt von Gedanken und Geboten ist sie der Hauptsache nach das Erzeugniss der Religion.“

Unsere vollste Anerkennung aber müssen wir dem Verfasser aussprechen für den Mannesmuth und die charaktervolle Gesinnung, mit der er den auch in der Wissenschaft sich geltend machenden Bestrebungen entgegentritt, die auf eine Herabsetzung des Judenthums und seiner Bedeutung für die allgemeine Culturentwicklung abzielen: „Während in allen Fragen der Wissenschaft und der Kunst das vergleichende Interesse begünstigt wird, wird es bei der Religion, wo die Horizonterweiterung am meisten noth thut, vernachlässigt, und die grössten Philologen machen Schulknabenschnitzer, wo es gilt, der eigenen Confession den Besitztitel eines Satzes zu retten und der fremden ihn wegzudeuten. Und natürlich sind es immer nur sittliche Gedanken, um die die Confessionalisten sich streiten; denn um ein Dogma über die eine oder die andere der göttlichen Naturen wird heutzutage keine Bemühung mehr geschätzt. Daher denn die Bekenner der fremden Religion, denen die fragliche religiöse, das ist aber vielmehr sittliche Wahrheit abgeleugnet wird, dadurch moralisch enthauptet werden. — Ein erstaunliches Beispiel solches religiösen Unrechts bietet die neuerliche Exegese am Gebot der Nächstenliebe, welches man im alten Testament auf die Volksgenossen bezieht, während an der betreffenden Stelle ein Paar Verse weiter es zum Ueberfluss ausdrücklich heisst: „Du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst.“ Hugo Grotius hatte auch diese falsche Meinung, aber er hatte doch die Ehrlichkeit hinzuzufügen, dass nach der Interpretation des Talmud der Nächste jeder Mensch sei. Unserem Zeitalter fehlt dies Minimum an historischer Wahrhaftigkeit, obzwar wir seit Herder den Sinn für Weltlitteratur haben sollen, der den echten Grund menschlicher Gesinnung bildet.“ (S. LVII—VIII). Unmittelbar an diese Ausführungen schliesst sich eine scharfe und treffende Charakteristik des sogenannten wissenschaftlichen Antisemitismus und seiner Tendenzen an, für die wir dem Verfasser umso dankbarer sind, als er bei aller inneren Erregung sich doch die vornehme Haltung bewahrt, die dem geistig überlegenen Manne geziemt und seinen Worten nur einen umso grösseren Nachdruck verleiht. „Diese der wissenschaftlichen Wahrheit widerstrebende, den Sinn für Wahrhaftigkeit ertödtende böse Einwirkung der religiösen Reaction, welche das Ende des Jahrhunderts kennzeichnet, ist der eigentliche Herd und das giftigste Mittel der Conflikt-Erscheinung zwischen Religion und Ethik, welche sich den für christliche Völker besonders geschmacklosen Namen des Antisemitismus gestiftet hat. Racenaffekte und wissenschaftliche

Schlagwörter hätten die Verwirrung und Verbitterung nicht festhalten und verschärfen können, welche die gebildeten Klassen, und vorzugsweise natürlich diejenigen, welche an dem Kampfe um die Aemter-Privilegien betheiligt sind, dermalen beherrscht. Die Selbstgerechtigkeit hätte nicht so vorlaut werden können, bis sie am eigenen Krach elend enden muss. Und das Racengefühl hätte niemals bei einem gerade in Stammesfragen so edlen Volke diese blutige Natur annehmen können, bei der die Narben fast schädlicher sind als die Wunden. Der Glaubenseifer aber hat den Racentrieb zu einem nationalen Impuls geheiligt. Und in Verquickung mit der religiösen Befangenheit wird das gesunde Princip der Nationalität zu einem unsittlichen, denn ihr gegenüber wird die Menschheit zum Störenfried, zu einem mittelalterlichen Universale, und die Nächstenliebe wird, was sie in der Weltgeschichte von jeher war, ein litterarisches Prachtstück, glänzend genug, um als ebenso plumpes wie durchschlagendes Losungswort bei der Predigt des Nächstenhasses brauchbar zu bleiben. Denn wenn der alte Bund keine Nächstenliebe hat, so fehlt der Religion des Judenthums der Grundzug der Sittlichkeit; denn wenn sie es im alten Testament nicht haben, so haben sie es im Talmud gewiss erst recht nicht. Und wer kennt, wer weiss überhaupt von der religiösen Fortentwicklung, die das Judenthum in diesen neunzehnhundert Jahren vollzogen hat in seiner religionsphilosophischen Litteratur! Diejenigen, welche das neue Testament wissenschaftlich erklären, kennen die zeitgenössische talmudische Litteratur nicht, aus der es zum Theil hervorgegangen, und ohne die auch die hellenistischen Quellen nicht genügend verständlich werden. Die praktische Consequenz dieser religiösen Ungerechtigkeit gegen das alte Testament liegt auf der Hand: Menschen und Mitbürger, welche trotz der Theilnahme am Lichte der nationalen Cultur einem Glauben treu bleiben, dem das Grundgesetz der Nächstenliebe fehlt, können nicht als Gläubige geachtet werden, sondern nur als eigensinnige Don Quixotes, welche die Eigenliebe des Stammes pflegen und somit der nationalen Gesammtheit fremd bleiben wollen. Und die Ueberläufer, die man ebenfalls auf dem Gewissen hat, bestärken in dieser Verdächtigung. Solche rudimentären Sonderlinge verdienen keinen politischen Schutz, und man begeht daher keine Gewaltthat und keinen Betrug an ihnen, wenn man die ihnen in der Verfassung gewährleisteten gleichen Rechte auf dem Verwaltungswege ihnen wieder raubt. Diese symptomatische Bedeutung im modernen öffentlichen Rechtsleben hat jene religiös-nationale Episode. Wenn aber nach dem souveränen Takt der Ankläger der Schreiber dieses als nicht befugt erachtet werden sollte, diese für die öffentliche wie die theoretische Sittlichkeit markante Zeiterscheinung in diesem Nachtrag zu kennzeichnen, so darf ich mich gerade hier auf den Autor berufen, dessen Innigkeit und Gesundheit, dessen Kraft und Muth gerade für diese Nothlage am schmerzlichsten zu vermissen ist. Er würde nach seiner deutschen Art und seiner christlichen Religiosität gemahnt haben: der Antisemitismus ist unser Unglück." (S. LXIII—IX).

Wenn wir auch nicht mit dem Verfasser in dem Glauben an die Macht des Guten den Inhalt der Religion für erschöpft halten können, so theilen wir doch diesen Glauben und stimmen aus voller Seele den Worten zu, mit denen er das Vorwort seiner Abhandlung beschliesst: „Aber auch das Zutrauen soll dieser Versuch bezeugen, dass man sich vor den Mächten der Finsterniss nicht zu fürchten hat, die heutzutage auf allen Gebieten unserer vaterländischen Cultur den Ruhm des deutschen Namens verunehren, die deutsche Idealwelt fürchten, hassen und

verfolgen. Die Zeichen mehren sich, dass die Gespenster wieder verscheucht werden, die man in einem verdrehten, verirrten nationalen Historismus als heimische Hausgeister anerkannt und geduldet hat. Wenn jene falschen, tückischen, das Gemüth und den Geist des Volkes schwächenden Leidenschaften in Kirche, Staat und Gesellschaft wieder gebändigt sein werden, dann wird der Genius des deutschen Volkes, die Liebe zur Philosophie, zur echten, mit Wissenschaft und Kunst verbundenen wieder erwachen, und in alle Wege die deutsche Kulturarbeit leiten." (S. XVI).

Breslau. Dr. Guttmann.

Friedmann Lector M. Onkelos und Akylas. III. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1895/96.

Herr M. Friedmann ist uns durch seine kritischen Ausgaben der Mechilta, Sifre und der Pesikta, seinen lichtvollen Commentar zu denselben sowie durch seine geistvollen Abhandlungen in dem leider zu früh selig entschlafenen Beth-Talmud rühmlichst bekannt.

Originalität, Scharfblick und ein Unabhängigkeitssinn, der sich oft bis zu einer souveränen Geringschätzung der Meinung anderer Gelehrten und einer völligen Nichtbeachtung der neueren Litteratur steigert, sind charakteristische Eigenthümlichkeiten dieses Gelehrten in seinen bisherigen in hebräischer Sprache erschienenen Arbeiten. Diese bilden auch die Vorzüge und Schwächen seiner neuesten, in deutscher Sprache veröffentlichten grösseren Abhandlung über „Onkelos und Akylas".

Schon dieser Titel und die Stellung der Namen in demselben kündet uns, dass Herr Friedmann in der Onkelosfrage sich in einen schroffen Gegensatz zur wissenschaftlichen Auffassung der gesammten Targumlitteratur unserer Zeit zu stellen, die Absicht hat. Und was der Titel verspricht, das hält das Buch. Während man jetzt allgemein Onkelos und das diesen Namen tragende Targum als in einem secundären und abhängigen Verhältniss zu Akylas und seiner griechischen Uebersetzung stehend annimmt, dreht Friedmann den Spiess um, indem er zu der alten von De Rossi verfochtenen Meinung wieder zurückkehrt. Ihm sind Onkelos und Akylas zwei verschiedene wirklich historische Persönlichkeiten, und Onkelos und sein Targum die primären Erscheinungen, auf welche Akylas und seine griechische Uebersetzung später folgten. Onkelos lebte zur Zeit Gamliel's I., Akylas zur Zeit des Elieser und Josua. Wir halten es entschieden für ein Verdienst des gelehrten Verfassers, dass er die kritische Sonde noch einmal an die mit apodiktischer Gewissheit kaum zu lösende Frage legt, obgleich wir auch seinen Ergebnissen und Behauptungen mit der geziemenden Skepsis gegenüberstehen.

Onkelos und Akylas haben aber Beide nach F. ihre Uebersetzungen ursprünglich nicht für die Synagoge und vorgeschriebene Thoraverlesung, sondern für die Schule zu didaktischen Zwecken verfasst, und zwar zur Verbreitung der Kenntniss des Hebräischen (p. 49 ff. u. a. O.).

Onkelos' Uebersetzung wurde später in der „tanaitischen Epoche, vielleicht unter dem Patriarchat R. Gamliel II" als synagogales Targum recipirt (p. 4).

Ob aber auch Akylas' griechische Uebersetzung je in der Synagoge zum Gebrauche kam, darüber spricht sich F. nicht deutlich aus. Es scheint aber, als ob dies seine Meinung wäre (p. 49, 50).

Von der Septuaginta hingegen nimmt F. mit Bestimmtheit an, dass sie in Alexandrien, ausser im Anfange, später nicht mehr zur Verlesung

in der Synagoge gebraucht wurde. Sie wurde vielmehr nur bei den Vorträgen in den Proseuchen benutzt. Was Herr F. sich unter einer Proseuche denkt, sagt er uns nicht deutlich; er scheint aber darunter, unbekümmert um die Ethymologie des Wortes, die auf das Beten hinweist, eine Art von Beth-ha-Midrasch oder „Schiurstube" zu verstehen. (p. 29.) Beim Gottesdienste in der Synagoge wurde die Thora aus dem hebräischen Urtext verlesen, aber aus einem eigenartigen hebräischen Texte, welcher von den 72 Gelehrten für Ptolemäus eigens niedergeschrieben und mit den bekannten 13, beziehungsweise 15 Veränderungen präparirt war. F. stimmt zwar für das höhere Alter der alexandrinischen Version, für ihre Entstehung zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus, indem F. die Legende des Pseudo-Aristeas mit einem neuen Grunde stützt, und zwar mit der Annahme eines äusseren Druckes aus politischen Motiven, um nämlich die Juden zu grăcisiren und in völlige Hellenen umzuwandeln u. s. w. (p. 14 ff.). Ursprünglich wurde daher dieser griechische Text auch bei den öffentlichen Vorlesungen in der Synagoge gebraucht. „Als aber die politischen Verhältnisse sich änderten und insbesondere als nach der makkabäischen Restauration, wie auch durch stete Neueinwanderungen aus Palästina eine gesunde Reaction eintrat, kehrte man zum Urtexte zurück" (p. 29). Fortan bediente man sich der Septuaginta nur zum Unterrichte, zu Vorträgen, zur Privatlectüre und beim Ideenaustausche mit Heiden. Da man deshalb für die Reinhaltung des Textes nicht mehr so besorgt war, so schlichen sich in den griechischen Text nach und nach allerlei Unrichtigkeiten und Fälschungen ein. Eine neue Uebersetzung wurde daher zu einem gefühlten Bedürfniss, damit man einen geeigneten Behelf für den Jugend- und auch den Proselyten-Unterricht habe (p. 30). Und dadurch entstand das Werk des Akylas.

Nach F. gab es aber drei Männer dieses Namens, welche ganz merkwürdiger Weise sämmtlich Proselyten und auch aus Pontus waren. Der eine war der bekannte Uebersetzer, der zweite der in Römer 16, 3 als Christ, dagegen in Apostelgeschichte 18, 2 als Jude aus Pontus und daselbst v. 26 unbestimmt genannte, der dritte aber der in ספרא zu בהר erwähnte. Den zweiten opfert später F. selbst, indem er ihn trotz seines energischen Protestes gegen Graetz in einer Note p. 30, dann p. 49 offenbar mit dem ersten identificirt. Der dritte Akylas wäre aber sicherlich ein Anderer, obgleich auch für ihn Pontus als Heimat angegeben wird; aber das Pontus des letzteren sei nicht das Pontus des ersteren, nicht die bekannte alte Provinz am schwarzen Meere, sondern ein Ort an der „libanonischen Gebirgskette" (p. 32). F. beweist dies aus Siphra zu Lev. 25, 7: אשר בארצך מה שבארצך אוכלים לא מה שהוציא עקילס לשבדיון לפונטום. Hier hat sich der sonst so scharfe Kritiker F. von dem weniger kritischen Commentar קרבן אהרן gefangen nehmen lassen. Denn diese Stelle im Siphra beweist das gerade Gegentheil, dass nämlich auch dieses Pontus nicht in Syrien zu suchen sei. Im unmittelbaren Anschluss an die obigen Worte heisst es nämlich in Siphra: אר״ש שמעתי בפירוש שמוציאין לסוריא ואין מוציאין לח״ל. In dieser Controverse der beiden Tanaiten handelt es sich zunächst nur um eine formale Differenz. Der Wortlaut im Siphra spricht aber dafür, dass zwischen dem ת״ק und ר״ש überhaupt keine sachliche Differenz vorhanden sei, also für die ursprüngliche Auffassung jerusch. Schebiit VI, 5, dass nämlich Beide halachisch übereinstimmen und dass R. Simon in seiner Tradition das deulich (בפירוש) ausspricht, was auch in der Tradition das ת״ק nur weniger bestimmt enthalten ist. Mag man aber auch aus den verschiedenen

Versionen der Tradition verschiedene halachische Consequenzen ziehen können, so können doch die Worte des ת"ק nicht einen diametralen Gegensatz offen und bestimmt zu R. Simon enthalten. Wäre also jenes Pontus in Syrien gewesen, so wäre ja nach der Tradition des ת"ק die Ausfuhr nach Syrien auch במ"ר verboten gewesen. Ein jeder Talmudkundige wird mir aber zustimmen, dass in diesem Falle die gegnerische Meinung R. Simon's ganz anders und viel schärfer hätte zum Ausdruck kommen müssen, als mit den Worten אני שמעתי במ"ר. Ich halte es aber auch nicht für richtig, aus den Worten des Siphra zu entnehmen, dass Akylas von Palästina an seine Sklaven nach Pontus „Lebensmittel" geschickt habe. Zunächst handelt es sich hier nicht um eine Sendung, sondern um Etwas, was Akylas selbst seinen Sklaven aus Palästina mitgebracht hat. Von einer Ausfuhr von „Lebensmitteln" kann aus Palästina bei dem kümmerlichen Ertrag eines Brachjahres doch überhaupt nicht die Rede sein, weder nach dem fernen Pontus, noch nach dem nahen Syrien. Es konnte sich daher auch nur um kleine Aufmerksamkeiten handeln, welche Akylas seinen, natürlich auch der jüdischen Religion anhänglichen Sklaven mit den mitgebrachten Landeserzeugnissen Palästinas erwies. Dafür kann aber die Entfernung nicht störend sein. Wir finden also in den Worten des Siphra keinen Grund, die Identität auch dieses Akylas mit unserem Uebersetzer abzulehnen.

Doch bevor wir zum zweiten Theile, welcher von Onkelos handelt, übergehen, haben wir noch einige besondere Bemerkungen zum ersten Theile zu machen.

P. 2 עבריה mit „Iberisch" und עבריים mit „Iberier" zu übersetzen, ist eine neue, aber höchst gewagte Vermuthung, nachdem von einer altiberischen Schriftsprache und Litteratur bisher noch Nichts bekannt geworden ist. Bemerkt doch F. selbst (ds. in der Note), dass die erste iberische Bibelübersetzung um 406 mit armenischen Schriftzeichen verfasst wurde.

P. 8 Bei der Vertheidigung der Nachricht des Aristeasbriefes und der Annahme, dass die alexandrinische Bibelübersetzung durch Demetrius Phalereus veranlasst worden sei, wäre doch die für glaubwürdig gehaltene Nachricht des Callimachus, dass Demetrius Phalereus überhaupt **nicht** am Hofe des Ptolemäus Philadelphus gelebt habe, zum Mindesten zu berücksichtigen gewesen. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes. 2. Aufl., 2. Theil p. 698.

P. 16 ff. schliesst sich F. in der Hauptsache der von Frankel (Vorstudien etc. p. 31) verfochtenen Ansicht an, dass die Weisen dem Ptolemäus einen hebräischen Pentateuch überreicht hätten, und zwar mit den bekannten 13 oder 15 Aenderungen. Frankel stützt seine Meinung auf jerusch. Megilla I, 6 und Mechilta Abschn. בא; aber Friedmann stützt diese Ansicht, indem er das durch den Zusammenhang in babl. Meg. 9a dieser Meinung Widersprechende, sowie den inneren Widerspruch in dieser Boraitha wie im Tractat Sopherim ausgleicht und beseitigt. Herr Friedmann mag ja Recht haben, dass man nach der Reception des griechischen Textes die ihm entsprechenden Veränderungen auch im hebräischen vorgenommen habe. Ein Theil dieser Textänderungen lässt sich überhaupt nur als eine Rückübersetzung aus dem griechischen Worte erklären; bei einigen Veränderungen hingegen, die sich in der Septuaginta auch nicht finden, ist es bei der Ungenauigkeit aller Nachrichten in Betreff der Septuaginta zum Mindesten nicht ausgeschlossen, das wir es hier mit einer Compilation von Textvarianten zu thun haben, die man an das alexandrinische Ereigniss später ange-

knüpft hatte. Beweis dafür wäre gerade das von Herrn Friedmann aus dem Siphra angeführte לעברם. Denn die Erklärung p. 23, dass der Irrthum durch die Schuld des Abschreibers des dem Siphra vorgelegenen Thoratextes veranlasst worden sei, genügt nicht, da auch dann noch jedenfalls erwiesen wäre, dass unter den in der Mechilta angeführten und dem Siphra sicherlich auch bekannten alexandrinischen Veränderungen der Passus לעברם gefehlt haben musste. Der Erklärungsversuch Friedmann's zur Lösung des Widerspruchs der beiden nebeneinander stehenden Relationen der Boraitha in Megilla und Tractat Saphrim, wo zuerst von fünf Uebersetzern des Pentateuchs und dann von 72 Schreibern derselben die Rede ist, ist geistreich und bestechend, wenn er sagt, dass Ptolemäus fünf Gelehrte mit der Uebersetzung in's Griechische, dagegen zweiundsiebzig mit der Abschrift des hebräischen Urtextes betraut habe. (S. 2.) Die Lösung leidet aber an dem Fehler ihrer Undenkbarkeit. Wenn fünf Gelehrte für die Uebersetzung genügten, warum sollten sie nicht auch für die correcte Abschrift eines einfachen Pentateuchtextes genügen, wenn Ptolemäus auch einen solchen für seine Bibliothek gewünscht hätte. Hebräische Pentateuchtexte waren doch in jener Zeit nicht so schwer zu haben. Einen solchen hätte er sich von Jerusalem durch den Hohenpriester besorgen lassen, er hätte sich auch mehrere Texte zur Vergleichung anschaffen können. Alles einfacher und natürlicher als der complicirte Apparat einer Einberufung von 72 Gelehrten und ihrer Isolirung in besonderen Zellen. Und wie sollen die 72 gearbeitet haben? Aus dem Gedächtniss konnten sie doch die Abschrift nicht machen, und war eine Vorlage gegeben, wozu erst eine Abschrift davon? Man sieht, wie bei dieser unnatürlichen Annahme die Fragen sich thurmhoch über einander wälzen. Es kann also auch in dem zweiten Berichte, in dem wir jedenfalls einen Nachhall des Aristeasbriefes erkennen müssen, nur an eine griechische Version gedacht worden sein. Die Boraitha meinte offenbar, dass zwei griechische Versionen zur Zeit des Ptolemäus vorgenommen wurden, die erste von fünf Gelehrten, die aber Widerspruch gefunden und als ungenügend erkannt wurde (שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צורכה), und eine zweite, die deshalb durch 72 Gelehrte und mit besonderen Cautelen veranlasst wurde. Diese haben nun durch den wunderbaren Beistand Gottes das Richtige übereinstimmend gefunden. Es liegt daher in diesem Berichte kein Schimmer von Animosität gegen die Septuaginta, weshalb auch thatsächlich R. Juda aus diesem Präcedens das Erlaubtsein der griechischen Uebersetzung deduciren konnte. Andere talmudische Relationen haben nicht dieselbe freundliche Stellung zur Septuaginta. Das Urtheil über den Werth der Septuaginta war in den späteren palästinensischen Kreisen ebenso schwankend und widerspruchsvoll, wie es die Traditionen über die Entstehung derselben waren. Aus dem Gewirre sagenhafter Traditionen, von denen auch Herr Friedmann (p. 25) sagt, dass sie apodiktischen wissenschaftlichen Werth nie besitzen, den historischen Kern herauszufinden, ist die schwierige Aufgabe des Historikers. Denn darin ist Herrn Friedmann beizustimmen, dass bei diesen Traditionen von Schwindel und Betrug weder von vornherein noch überhaupt die Rede sein kann. Aber Traditionen haben nicht bloss dreierlei Ursprünge, wie F. (p. 25) sagt, sondern es giebt noch eine andere Art der Tradition, die durch den Einfluss des Bodens und durch Sonnenschein, Wind und Wetter wie ein mächtiger Baum mit breiten Aesten und Zweigen, mit Blättern, Blüthen und Früchten aus einem winzigen Keim als Sage naturgemäss hervorwächst.

Der Wunderbaum der Sage ist an sich kein Schwindel und kein Betrug, sondern eine natürliche Erscheinung, aber für die Erkenntniss einer historischen Thatsache ist doch nicht der Baum, sondern nur sein ursprünglicher Keim von Bedeutung. Gelingt es durch eine Vergleichung ähnlicher Erscheinungen und die Erwägung der Stimmungen der Zeit und der Verhältnisse diesen Keim, wenn auch nur mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erkennen, dann hat die Tradition einen historischen Werth. Im anderen Falle muss man sie doch, um mit F. zu reden, negiren. Der Grundsatz העמד דבר על חוקתו gilt nicht für die historische Forschung. Auch Herr Friedmann hat ihn in seinen hebräischen Meisterwerken nicht befolgt, und sicherlich nur zum Vortheile derselben. (Schluss folgt.)

Gustav Wertheim. Die Arithmetik des Elia Misrachi. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik. 2. verbesserte Auflage. Braunschweig, Vieweg 1896. 5 Bl. u. 68 S.

Während fast alle Zweige der hebräischsen Litteratur bis in's Kleinste, ja bis in's Kleinlichste verfolgt werden, finden die Schriften über „profane" Wissenschaften aus leicht begreiflichen Gründen selten den zwiefach geeigneten Mann, und man muss schon zufrieden sein, wenn nicht werthlose Schriften, wie der letzte Abklatsch von Carmoly's Geschichte der jüdischen Aerzte zu Markte gebracht werden.

Das Forum für Schriften zur Geschichte der extacten Wissenschaften ist eigentlich im engeren Kreise der Fachmänner; doch muss die Culturgeschichte der Juden von ihnen Notiz nehmen; daran erinnert uns auch die vorliegende Studie, und zwar in einem Zusatz (S. 40) zur ersten Auflage (im Programm der Realschule 1893).

Der Verfasser hebt hervor, dass in Misrachi's Aufgaben keine Spieler, keine Beute theilenden Söldner, keine in der Schenke sitzenden Männer, Frauen und Jungfrauen, keine Zins nehmenden Gläubiger (ich hebe diese Worte hervor), hingegen Münzvergleichungen, Arbeitslöhne, Erbschaftstheilungen, Kauf und Verkauf vorkommen. Soll etwa daraus hervorgehen, dass es in Misrachi's engerem Kreise gar keine Spieler gab? oder dass ihm Zins überhaupt so verpönt war, wie Spiel?

Hr. W. analysirt das ס' המספר nach der vollständigen, bereits seltenen 1. Ausg., unter Heranziehung der vorangegangenen und gleichzeitigen anderweitigen Litteratur, welche hier zu den „Aufgaben" (S. 40 bis 42) genauer verzeichnet ist. In wenigen einleitenden Seiten giebt er die nothwendigsten Daten über Elia. Das Todesjahr 1526 (S. 2) ist erst seit Kurzem bekannt (Magazin VIII, 116, X, 102) das Geburtsjahr „um 1455" noch zu begründen. Die Commentare zu Euklid und Ptolemäus (S. 4, vgl. Die hebr. Uebersetz. S. 508) bedürfen noch der Bestätigung. Unter Christen hat das Buch nicht bloss Münster beschäftigt, wie ein Bodleian. Ms. beweist[1]).

Möge Hr. W. nunmehr seine dankenswerthen Studien einem anderen Autor zuwenden; vor Allem dem Levi b. Gerson (Ms. München).

Berlin im October 1896. Moritz Steinschneider.

---

1) Excerpta et notae in Arithmeticam R. Eliae ὑγτοι Ἀνατολίου ms. Casaubon 27 der Bodleiana (Cosse, Catalogi Codd. Mss. pars prima, 1853 p. 27), Anf. „Percurrebam paullo attentius". Es frägt sich, ob der Verf. etwa bloss Münsters lateln. Auszug benutzte.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das apokryphische Esrabuch.

Von

Prof. Dr. **Adolf Büchler.**

(Schluss.)

e) Die Verordnungen des Königs im III. Esra 4, 47—57.

Diese verdienen schon aus dem Grunde etwas Aufmerksamkeit, weil sie einige, im kanonischen Schriftthum nicht enthaltene Einzelheiten darbieten und die Frage anregen, ob in diesen ein geschichtlicher Kern zu suchen ist. Wohl ist der grösste Theil derselben, wie die Befehle des Königs Darius an die Statthalter Coelesyriens zu Gunsten der Juden und die diesen eingeräumten Freiheiten, nur Nachbildung der von Darius, dem Perser in Esra 6, 7. 12 und von Artaxerxes in Nehem. 2, 7. 8 getroffenen Massregeln. Denn auch da ordnen die Herrscher an, dass die Vorsteher der Provinz den Tempelbau unterstützen, zu diesem, wie auch zur Bestreitung der täglichen Opfer aus dem Steuerschatze des Königs einen Beitrag liefern, und auch in Nehem. 2, 7. 8 stellt Artaxerxes dem Nehemia Schutztruppen zur Verfügung und gebietet den Befehlshabern, den Juden Holz vom Libanon zu liefern. Doch hat die im III. Esra 4, 50 dem ganzen Lande gewährte Steuerfreiheit keine Parallele, da in Esra 7, 24 nur die Priester und Leviten von der Last der Abgaben befreit werden, ebenso wenig die Anordnung, dass die fremden Völkerschaften die von ihnen unrechtmässig besetzten Ortschaften räumen; am auffallendsten aber ist die vollständige Versorgung der Priester und aller namentlich aufgezählten Classen der Leviten. Im III. Esra 4, 54 verspricht nämlich Darius den Priestern χορηγίαν[1]) καὶ τὴν ἱερατικὴν στολὴν ἐν τίνι λατρέυουσι ἐν αὐτῇ[2]). Josephus, der in den Verordnungen manche Abweichung aufweist, stimmt hier mit dem gegebenen Wortlaut überein, doch hat er einen Zusatz: καὶ τὴν χορηγίαν ἅπασαν καὶ τὴν ἱερὰν στολήν, ᾗ θεραπεύουσι τὸν θεὸν ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ ἱερεῖς, ἐκ τῶν ἰδίων

[1]) Siehe Fritzsche zur Stelle, Seite 33 und Lupton, Seite 35.

[2]) Auf den Hebraismus אשר ישרתו בו im Pronomen relativum hat schon Fritzsche aufmerksam gemacht.

γίνεσθαι, woraus nicht mit voller Sicherheit erhellt, dass sich χορηγία auf die Versorgung der Priester bezieht, was übrigens aus der Zusammenstellung mit den Leviten unzweifelhaft wird. Der am Schlusse stehende Zusatz, wie auch die weitere Bestimmung im III. Esra 4, 52. 53, die von Josephus nicht berücksichtigt wurde, macht auch hier die Vergleichung beider Berichte nothwendig. Josephus sagt nämlich fortfahrend für „καὶ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ὁλοκαυτώματα καρποῦσθαι καθ' ἡμέραν, καθὰ ἔχουσιν ἐντολήν, ἑπτακαίδεκα προσφέρειν ἄλλα τάλαντα δέκα κατ' ἐνιαυτόν" in Esra kurz „θύειν τε αὐτοῖς τὰς νενομισμένους θυσίας ἐπέτρεψε", und man sieht alsbald, dass er seine gewiss nicht so ausführliche Vorlage so verstanden, als wäre hier die Erlaubniss gemeint, die täglichen Opfer überhaupt darbringen zu dürfen. Doch dass es unrichtig ist, beweist nicht nur der klar gefasste Wortlaut, sondern auch der Zusammenhang, der von den Beiträgen des Königs zum Tempel und zu dessen Bedürfnissen und von seiner Fürsorge für die Diener des Heiligthums handelt. Es scheint, dass Josephus in seiner Vorlage die Höhe des Betrages nicht angegeben fand, da er aber die auch sonst gewährten Beiträge zu den Opfern hier nicht missen wollte, zu χορηγίαν noch ἅπασαν hinzufügte, um auch die letzteren anzudeuten [1]). Auch Vers 53, der gleichfalls bei ihm fehlt, ist von Interesse; derselbe lautet: καὶ πᾶσι τοῖς προσβαίνουσιν ἀπὸ τῆς Βαβυλωνίας κτίσαι τὴν πόλιν, ὑπάρχειν τὴν ἐλευθερίαν αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἐκγόνοις αὐτῶν καὶ πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι τοῖς προσβαίνουσιν. Fritzsche, Lupton und Zöckler gehen an der hier wahrzunehmenden Schwierigkeit ohne jede Bemerkung vorüber; es nannte nämlich Vers 51 die Beiträge des Königs zum Tempelaufwande, Vers 52 die zu den Opfern, Vers 54 die Erhaltung der Priester, Vers 55 die der Leviten, Vers 56 die Versorgung der Thorwächter, und nun tritt auffallenderweise in Mitten dieser die Beiträge des Königs genau umschreibenden Sätze störend einer über die allgemeinen Freiheiten der Juden auf, der ohnedies, mindestens in dieser Umgebung, eine völlig überflüssige Wiederholung von Vers 49 ist. Zudem ist noch auffallend, dass neben πᾶσι τοῖς προσβαίνουσιν ἀπὸ τῆς B. κτίσαι τὴν πόλιν, unter denen alle heimkehrenden Juden verstanden sind, die Priester noch besonders genannt werden; bot aber hierzu ihr Verhältniss zum Tempel die Veranlassung, dann müssten auch die Leviten ausdrücklich hervorgehoben sein.

[1]) Ueber die hier angegebenen Opfer siehe Lupton, Seite 69.

Diese Ergänzungen bestimmen mich, diesen Satz, den, wie schon bemerkt, auch Josephus nicht hat, von καὶ πᾶσι τοῖς προσβαίνουσιν bis ἐκγόνοις αὐτῶν zu tilgen oder ihn nach Vers 50 zu versetzen. Der letzte Theil derselben jedoch, der die Priester nennt, ist an der Stelle, wo er sich befindet, beizubehalten. Denn wir haben bereits oben, auf Grund ganz anderer Erwägungen erkannt, dass die bei χορηγία nothwendige Bezeichnung der Person, für die Sorge getragen wird, fehlt, und da es der Construction und der Ausdrucksweise der parallelen Glieder der Verordnung genau entspricht, καὶ πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι τοῖς προσβαίνουσιν mit χορηγία zu verbinden, so spricht auch dieser Umstand für die Ausscheidung des Satzes und die Beibehaltung der eben angeführten Worte.

Die Verordnung des Königs nennt, wie wir sehen, unter den im Tempel nothwendigen Gegenständen, für die er Sorge tragen will, auch die Kleidung der Priester, in der sie den Gottesdienst verrichten. Man gewinnt den Eindruck, dass die Priestergewänder, die sonst in keinem apokryphischen Buche betont werden, für unseren Gewährsmann besonderes Interesse hatten, da er sonst den heidnischen König nicht auch auf diese seine Aufmerksamkeit hätte ausdehnen lassen. Auch die Leviten werden mit Allem, was ihr Dienst im Heiligthum erfordert, versehen[1]); ebenso weist der König den Wächtern der Stadt[2]) Landstücke und Sold an[3]). Es darf wohl im

[1]) Josephus hat hier an Stelle der χορηγία des III. Esra τὰ ὄργανα οἷς ὑμνοῦσι τὸν θεὸν, was den vorher erwähnten Kleidern der Priester entsprechen würde; dann fehlt aber die Versorgung der Leviten, die hier ebenso genannt sein muss, wie bei den Priestern und den Thorhütern. Josephus hat demnach die χορηγία in diesem Sinne gedeutet, wie er es auch bei den Priestern nicht angiebt, dass sie verpflegt wurden; vielleicht aber enthielt schon seine Vorlage, die auch sonst verschieden gelautet haben muss die Musikinstrumente.

[2]) Da sich die ganze Verordnung mit dem Tempel und dessen Dienern befasst, ist es schwer zu glauben, dass hier von den Wächtern der Stadt die Rede sei, wie es auch kaum denkbar ist, dass der Verfasser den König auch für diese so weit gehende Sorge tragen liesse; es sind vielmehr die Leviten der zweiten Klasse, die Thorhüter des Tempels und des Tempelberges, siehe Büchler, die Priester und der Cultus, Seite 122.

[3]) Ueber den Inhalt dieser Bestimmung sind die Commentatoren in Folge der Vieldeutigkeit der hier gebrauchten Wörter nicht einig, besonders da auch Josephus einen völlig verschiedenen Wortlaut hat; er sagt nämlich καὶ τοῖς φύλαξι τῆς πόλεως καὶ τοῦ ναοῦ προσέταξεν κλήρους γῆς δοθῆναι καὶ καθ' ἕκαστον ἔτος ὡρισμένον τι πρὸς τὴν τοῦ βίου χρείαν ἀργύριον. Vergleicht man diesen Satz mit III. Esra 4, 56 καὶ πᾶσι τοῖς φρουροῦσι τὴν πόλιν ἔγραψε δοῦναι αὐτοῖς κλήρους καὶ ὀψώνια, so bemerkt man alsbald, dass Josephus nur das nicht hinlänglich deutliche Wort genau umschrieben

Zusammenhange darauf hingewiesen werden, dass die Vorlage des Josephus auch nach den eben angestellten Untersuchungen kaum mit dem III. Esra identisch sein dürfte. Vergleichen wir noch die Darstellung der Verordnungen, besonders aber den uns eben beschäftigenden Theil über die Priester und Leviten, so bietet sich uns eine bisher noch nicht wahrgenommene Erscheinung dar. Vor Allem enthält Josippon folgenden völlig verschiedenen Brief: ידוע יהיה לכם כי העיר אלהי השמים את לבבנו לשלוח את גלות עמו אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל להשיב את כלי הבית הגדול והקדוש אשר נקרא שם אלהי ישראל עליו ולבנות מקדשו להקים מזבחו ולעלות התמיד עליו דבר יום ביומו ולבנות היכל קדש הקדשים ולכונן הארמון על משפטו ולבנות פרצות ירושלם. ועתה כבא המכתבים אליכם התאמצו לתת ידיכם לעזרתם למלאת להם כל מחסורם לכסף ולזהב ולנחשת ולברזל ולעצים ולאבנים ולבונים ולחוצבים עד אם כלו לבנות לתת לבדק המלאכה כל אשר ישאלו בפיהם גם לחטים ושעורים ושמן ויין לכל מחסור בדק המלאכה וגם בדק המזבח לתת פרים בני בקר ואילים ועתודים וכבשים ותורים בני יונה וסלת ושמן ומלח וכל בדקי דבר מזבח העבודה עד כלותה. ועל האדומים צוו שני המלכים לתת שכמם בעבודת בית יי תחת כי היו בשורת הכשדים להרסו להיות נותנים מס דברי שנה בשנה חמשת ככרי זהב לחזק את בדק הבית עד כלותם לבנות הבית ועיר הקדש. והצורים והצידונים והאדומים ועבדי המלך אשר בלבנון אשר תחת יד אספי שומר הפרדס לכרות עצים מן הלבנון למשוך מים הלבנון ועד ים יפו למלאת עבודת האלהים ואיש אל יניא אותם עד כלותם המלאכה. Die Briefform, die weder bei Josephus, noch im III. Esra vorhanden ist, braucht uns nicht zu stören; es bildet dieselbe eine der Eigenthümlichkeiten Josippons, indem er an sehr vielen Stellen Verordnungen, Befehle und Mittheilungen, die in den Parallelberichten nur inhaltlich wiedergegeben sind, in diese Form kleidet. Dagegen ist der Inhalt dieses Schreibens beachtenswerth; denn wohl lehnt sich derselbe in einzelnen Zügen an Esra 6, 8—9 an, doch zeigt jeder Satz die Merkmale völlig selbstständiger Bearbeitung, da ganz andere Punkte, als dort, hervorgehoben werden. Es sind nämlich, dem im III. Esra 4, 43. 44 beschriebenen Gelübde des

---

hat, ὀψώνια = das zum Leben erforderliche Jahresgehalt. Allerdings hat Deissmann, Bibelstudien, Seite 145 auf Grund der Papyri des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nachgewiesen, dass das Wort nicht gerade Sold, sondern auch Lohn überhaupt bedeute; doch denkt man bei τοῖς φρουροῦσι τὴν πόλιν in erster Reihe an die Besatzung einer Stadt. Da aber laut dem Zusammenhange überhaupt nicht von Soldaten die Rede ist, sondern von Tempelwächtern, so dürfte Versorgung überhaupt gemeint sein, und der Ausdruck ὀψώνια, so wie die Wächter eine Folge der ungenauen Wiedergabe des hebräischen Originals sein.

Königs entsprechend, die Tempelgefässe, der Bau des Tempels und Jerusalems und dazu noch die täglichen Opfer auf dem zu errichtenden Altare genannt. Schon dieser Umstand allein legt die Vermuthung nahe, dass Josippon auch hier die ursprüngliche Gestalt des im III. Esra und bei Josephus nur kurz mitgetheilten Berichtes erhalten hat. Dieses wird auch durch den Satz über die Idumäer bestätigt; Serubabel hatte nämlich, als er Darius an sein Gelübde erinnerte, darauf hingewiesen, dass die Idumäer den Tempel zerstörten, es entspricht also der Betonung dieser Thatsache die Verordnung des Königs, dass dieselben jetzt zur Erbauung des Heiligthums beitragen. Zum Schlusse folgt noch der auch im III. Esra erwähnte Befehl an die am Libanon wohnenden Völkerschaften, Holz zu fällen und es nach Joppe zu befördern. Damit schliesst aber auch der Brief der beiden Könige Darius und Cyrus, und nicht ein einziges Wort findet sich bei Josippon über die im III. Esra 4, 49—57 ausführlich behandelten Freiheiten und die Versorgung der Priester und Leviten. Hätte dieser Abschnitt in der Vorlage des Josippon gestanden, so hätte er es auf keinen Fall unterlassen, denselben aufzunehmen, da er, wie es an vielen Stellen wahrzunehmen ist, sich der vollständigen Mittheilung aller apokryphischen Erzählungen befleissigte; doch haben wir keinen Grund, an der Zugehörigkeit des sowohl im III. Esra, als auch bei Josephus erhaltenen Abschnittes zu dem voraufgehenden, auch von Josippon mitgetheilten zu zweifeln.

Es ist aber unzweifelhaft, dass die Tendenz des Verfassers, die ihn zur Verarbeitung des fremden, vom Pagenwettstreite erzählenden Stoffes veranlasste, in den Verordnungen des Königs Darius zu suchen ist. Es war ihm, wie es augenscheinlich ist, darum zu thun, zu zeigen, welches Interesse der heidnische König an den Tag legte, als sich um die Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem handelte. Nicht nur dass er den Bau gestattete, wie Esra 1, 2 von Cyrus berichtet; er befiehlt nicht nur, dass die Satrapen aus dem Staatsschatze zur Bestreitung der Kosten für die täglichen Opfer beitragen, wie Darius, der Perser in 6, 8. 9, er versorgt sogar die Priester mit allem Nöthigen, lässt ihnen die zum Opferdienste erforderlichen Gewänder anfertigen, versieht die Leviten und Tempelwächter mit Wohnung und Nahrung, befreit alle Juden von Steuern und Abgaben und gebietet den Idumäern, dass sie die Ortschaften, deren sie sich in Judäa bemächtigt haben, räumen. Die Thatsache, dass unser Ver-

fasser zwei Mal auf dieses Volk hinweist, indem er hervorhebt, dass dasselbe den Tempel verbrannt und sich innerhalb des judäischen Gebietes niedergelassen habe, dasselbe aber räumen — und nach Josippon auch zum Tempelbau beitragen müsse, — verdient ebenfalls Beachtung, da der Verfasser offenbar auch hierin etwas Besonderes betonen will. Denselben Erscheinungen, die wir in den Verordnungen des Darius im III. Esra wahrnehmen, begegnen wir in dem Briefe des Königs Antiochus des Grossen, in Antiquit. XII, 3, 3, in dem des Demetrius I. Soter im I. Makkab. 10, 26—45 und in noch mehreren, in der apokryphischen Litteratur und bei Josephus befindlichen königlichen Schreiben. Diese alle gehören einer Litteraturgattung an und sind die Ausflüsse einer und derselben Tendenz, worauf schon Willrich (Juden und Griechen) mit besonderem Nachdrucke hingewiesen hat. Doch ist der Grundgedanke, dessen Erkenntniss den Schlüssel zu einem grossen Theile der gewöhnlich als Fälschung bezeichneten jüdisch hellenistischen Geschichtslitteratur bietet, bisher völlig verkannt worden, besonders von dem neuesten Forscher der letzteren, von Willrich, dessen scharfblickendes Auge die eines Forschers ganz unwürdige Gehässigkeit gegen Juden getrübt hat. Eine den erwähnten Briefen zu widmende Untersuchung soll uns auch mit der eigentlichen Absicht und dem Zwecke, die der Verfasser des III. Esrabuches und der verwandten Litteratur im Auge hatte, bekannt machen.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung über die im III. Esra enthaltene Erzählung vom Wettstreite der Pagen zusammen. Dieselbe hat sich als eine mit den übrigen Theilen des III. Esra gar nicht zusammenhängende Geschichte erkennen lassen, die nur in Folge eines Irrthums in die uns bekannte Umgebung gelangt ist, und die Umstellungen im III. Esra verursacht hat. Der im Pagenwettstreite auftretende Darius ist nicht der Perser, sondern der Meder, den Xenophon und Andere Astyages nennen, der aber als Nachfolger des Belsazar auf dem Throne Babylons in Daniel 6, 1 als Darius, der Meder, angeführt wird[1]); derselbe entlässt im Vereine mit Cyrus, der sein Schwiegersohn war, die Juden aus Babylon und erfüllt das Gelübde desselben, das er betreffs der Juden bei der Eroberung Babylons gethan hat. Dieselbe Erzählung findet sich auch bei Josephus in derselben verworrenen Um-

[1]) Vgl. noch Raymundus Martinus bei Neubauer, The book of Tobit. Appendix.

gebung, wie im III. Esra, doch scheint jener die Geschichte vom Pagenwettstreite in einer von der im III. Esra enthaltenen verschiedenen Gestalt gekannt zu haben. Die Abweichungen, die sich hauptsächlich in den Verordnungen des Königs Darius und in dem Vortrage Serubabel's über die Macht der Wahrheit zeigen, führen zu der Erkenntniss, dass wahrscheinlich mehrere Bearbeitungen desselben Stoffes vorhanden waren, die, besonders in den eben bezeichneten Theilen, vielleicht auf ein hebräisches Original zurückgehen. Für das Vorhandensein mehrerer Bearbeitungen spricht auch die Gestalt und der Umfang der Erzählung vom Pagenwettstreite bei Josippon, der, wie aus mehreren bei ihm wahrgenommenen Eigenheiten sich ergiebt, wahrscheinlich eine ältere Recension erhalten hat. Da er sich die Aufgabe stellte, die apokryphischen Geschichten, welche sich mit den Ereignissen von dem Auftreten des Cyrus bis Alexander dem Grossen befassten, möglichst genau und vollständig zu sammeln, so ist anzunehmen, dass er uns die Erzählung vom Pagenwettstreite in vollständigster Gestalt erhalten hat. Gehört auch Josippon einer späten Zeit an, so kann die Vorlage, aus der er geschöpft hat, und die sicher nicht hebräisch geschrieben war, eine alte und zuverlässige gewesen sein. Hiefür spricht die Thatsache, dass alle Einzelheiten, die sich auf persische Verhältnisse beziehen und die nur er darbietet, auch bei Xenophon sich finden. Wir haben auch gefunden, dass die Erzählung vom Wettstreite der Pagen nur einen Theil einer zusammenhängenden Darstellung über das Verhältniss des Cyrus und Darius zu den in Babylon aufbewahrten Tempelgefässen bildet, welche dem Verfasser des Berichtes über den Sieg Serubabel's bekannt war und sich bei Josippon wiederfindet. Als Quelle der Erzählung von den Vorträgen der drei Pagen haben wir einen griechischen, über persische Verhältnisse gut unterrichteten Bericht vermuthet, an welchen ein Jude die Beschreibung über die Macht der Wahrheit und die Gunstbezeugungen des Königs Darius anschloss. Diese letzteren beziehen sich hauptsächlich auf den Tempel in Jerusalem und wollen in erster Reihe darlegen, dass Könige, wie Cyrus und Darius, das jüdische Heiligthum ehrten und auszeichneten. Wenn wir erst die eigentliche Veranlassung dieser Darstellung kennen gelernt haben werden, dann wird uns Manches, was hier nur gestreift, aber nicht ausgeführt wurde, klar und verständlich werden.

Aus den talmudischen Randnoten des Herrn Rabbinatspräses S. L. Brill in Budapest.

Von

Prof. Dr. **Ludwig Blau.**

(Schluss.)

Nasir 7a. Zu Raschi ולידוי כל אונא ואונא וכו' וכמו תאנת שילה (Josua 16, 6) siehe S. Haas כרם שלמה zum Eben ha-Eser p. 50b.

23b: אמר ר"נ בר יצחק נדולה עבירה לשמה . . . . כמצוה שלא לשמה דכתיב (שופטים ה' כ"ד) תבורך מנשים יעל . . . מנשים באהל תבורך. Es wird also gesagt, Jaël hätte ein solches Verdienst wie die Erzmütter Sara, Ribka etc., bei welchen das Wort אהל vorkommt. Dies constatirt Tosafoth Schlagwort ומאן אינן נשים באהל שרה וכו' und schliesst mit den räthselhaften, vielfach commentirten Worten: ומנשים היינו דכתיב נשים. Sanhedrin 105b findet der Talmud den Vers Richter 5, 24 auffallend, es sei unmöglich, dass Jael gesegneter sei als Sara, Ribka, Rachel und Lea und meint deshalb: מנשים bedeute מעין נשים, wie I. Könige 1, 47 מכסאך = מעין כסאך. In unserem Satze ist der Gedanke ausgesprochen, eine Sünde לשמה sei ein Verdienst, wofür Jaël als Beweis dient. Ausser Zweifel muss demnach in Tosafoth auf Grund der citirten Stelle in Sanhedrin statt ומנשים דכתיב נשים gelesen werden: ומנְשים היינו מעין נשים.

Sota 2a. R. Jehuda im Namen Rab's sagte: 40 Tage vor der Erschaffung des Kindes wird verkündet: בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני. Warum eben diese drei Dinge verkündet werden, lehrt 44a, wo gesagt wird: לימדה תורה דרך ארץ שיבנה אדם בית ויטע כרם ואחר כך ישא אשה. Weib, Haus und Feld gehören also zusammen. Die Hauptproducte Palästina's waren Getreide, Wein und Oliven; man beschäftigte sich also entweder mit שדה oder mit כרם, welch letzteres nicht nur den Weinberg, sondern auch den Olivengarten bezeichnet, mit dem vollen Namen: כרם זית. Hieraus erklärt sich der Wechsel von שדה mit כרם in den zwei Stellen.

13b. Von הזים, Deuteronomium 31, 2, folgt: שהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום. Demnach wäre Moses

sündenlos gewesen. Schabbath 55b hingegen wird eine andere Ansicht vorgetragen: אף משה ואהרן בחטאם מתו וכו', sonst hätten sie länger gelebt. Siehe hierüber David Ibn Abi Simra, Rabbinische Gutachten II, 256 und Keneseth ha-gedola, Orach Chajim 112c.

21b. Was Tosafoth רוצה אשה בקב ותיפלות im Namen des R. Chananel anführt, findet sich im Aruch s. v. קב I anonym.

Ibidem heisst es, Gott wird Rechenschaft fordern von denen, דדחפי גינדי המתכסין בטליתות ומראין עצמן כפרושין ואינן פרושין. Raschi erklärt: Diese Stelle empfängt und verbreitet Licht über den Ausspruch Aboth d. R. Nathan c. XXV Ende (ed. Schechter, I. Version) נח למלך על כל העולם מלישב ולשנות בפני בני אדם העטופים בסדינין. Siehe Schechter's Note zur Stelle. Es steht ausser Zweifel, dass an beiden Stellen von denselben Scheinpharisäern die Rede ist.

35a. David sei bestraft worden מפני שקרא לדברי תורה זמירות in Psalm 119, 54. Es wird gemeint sein, er habe die Thora nicht cantillirend (בנעימה), sondern singend (בזמרה) gelesen. So heisst es auch Megilla 32a: אמר ר' יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר (יחזקאל כ' כ"ה) ונם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם Sanhedrin 101a: הקרא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר נמרא נמור ומורתא: וכו' מביא רעה לעולם וכו' Aboda sara 32b: תהא, vgl. Raschi zur Stelle.

IV. Ordnung Nesikin.

Baba kamma 23b werden die von Babylonien nach Palästina und umgekehrt reisenden Gelehrten mit dem vollen Ausdruck דסלקין לעילא ודנחתין לתחתא genannt; ebenso 113b unten und Baba bathra 45a; Nidda 10b wird erwähnt רבין שמעו לי' נחותי ימא; Baba mezia 85a וכל נחותי ימא אשתעו לי נחותי ימא. Schon diese Benennungen lehren, dass ausser den bekannten Rabin, Dimi, Seëra etc. viele Gelehrte den Verkehr zwischen den zwei Stammländern der mündlichen Lehre aufrecht erhalten haben. Die Babylonier haben die palästinischen Entscheidungen wie Orakel aufgenommen.

Siehe noch die folgenden Stellen: Nidda 16b; 39b; 62a; Sabbath 20b; 21a; 90a; Sukka 43b; Chullin 101b; 124a; Berachoth 38b; Baba bathra 41b; Sanhedrin 5a; Tamid 32a; Rosch Haschana 21a.

25b: לאי אפנויי מופתה, derselbe Ausdruck kommt noch vor Sanhedrin 40b; Bechoroth 32a; 43a. לאי = באמת.

Baba mezia 83a: הכל כמנהג המדינה; 103a; Kethuboth 66b; Baba bathra 2a; 160a; Sukka 38a.

84a: R. Ischmael, der Sohn des R. Jose, war nach der bekannten Erzählung von den Römern mit Polizeidiensten betraut. Vom Propheten Elia hierüber zu Rede gestellt, entschuldigte er sich, es sei Befehl der Obrigkeit. Hierauf sagt ihm Elia: אבוך ערק לאסיא את ערק ללודקיא. Schabbath 33b heisst es jedoch in einer ebenfalls bekannten Erzählung, die Obrigkeit verurtheilte Jose zur Internirung in Sepphoris: יוסי ששתק ינלה לציפורי, er kann demnach nicht nach Laodicea geflohen sein [1]).

113a und 58a: כלפי ליא. Kommt vor Baba bathra 104b; 175a; Aboda sara 75b; Sebachim 82a; Nidda 15a; 65b; Kethuboth 15a (auch Raschi z. Stelle); Pesachim 5b; Sabbath 93b; 127a; Sota 44a.

Baba bathra 15a (14b): משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב, Jer. Sota V, 6 liest: משה כתב חמשה ספרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם וכתב ספרו של איוב. Es drängt sich die Frage auf, was hat den Talmud bewogen, hervorzuheben, Moses habe den Bileam-Abschnitt geschrieben? Raschi erklärt, weil zwischen Moses und Bileam gar kein Verkehr stattgefunden hat. Man möchte also meinen, diesen Abschnitt habe Moses nicht geschrieben. Wenn man sich aber erinnert, dass Bileam mit Jesus identificirt worden sei und dass der Talmud Sanhedrin 106b, wo diese Identification deutlich genug ausgesprochen ist, empfiehlt, man möge über Bileam soviel als möglich deuten, wird man die Aussage, Moses habe die Bileam-Parascha geschrieben, begreiflich finden. (Ueber die Leseart des Jeruschalmi, sowie über den muthmasslichen Sinn der Stelle, siehe Blau, Magyar Zsidó Szemle IX (1892), 320 ff.)

15b: כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה מאי מלכת שבא מלכותא דשבא. Allgemein glaubt man, es wäre hier behauptet, die „Königin Saba" hätte gar nicht existirt und מַלְכַּת שבא bedeute „das sabbäische Reich". Man hat aus dieser Deutung auch schon auf die althebräische Orthographie

[1]) Aus Baba mezia 84a geht hervor, dass Jose eine Art Geheimpolizist bei den Römern war. Er hätte also die Pflicht gehabt, das Schabbath 33b enthaltene Gespräch den Römern mitzutheilen, d. h. Simon ben Jochai anzuzeigen. Weil er dies nicht that, ist er nach Sepphoris verbannt worden. Dieses Schweigen mag mit יוסי ששתק gemeint sein. Da Jose in römischen Diensten stand, ist es auch begreiflich, warum er in dem Gespräche zwischen Juda ben Ilai und Simon ben Jochai geschwiegen hat.

geschlossen, dass nämlich in alter Zeit מלכת statt מלכות geschrieben worden sei. Hier ist jedoch nur behauptet, Saba war nicht das Weib eines Königs, sondern sie selbst war Königin. Man irrt also nach R. Jonathan nicht, wenn man Saba für eine Frau hält, aber man irrt, wenn man sie bloss für das Weib eines Königs ansieht, da sie selbst die Herrscherin war.

17b: ודקאדי לה מאי קדי לה; oben 2b; Kethuboth 36a Raschi vox ודקאדי; Jebamoth 11a; 14a; 77a; Kethuboth 16a; Nidda 64a; siehe Aruch vox אר II.

23b. Die Tauben hüpfen nicht weiter als bis auf 50 Ellen, darüber hinaus heisst es schon fliegen (מדדה־מפריח). Hieran knüpft R. Jirmeja die Frage: רגלו אחת בתוך חמשים אמה ורגלו אחת חוץ מחמישים אמה מהו? Ueber diese humoristische Frage war man derart empört, dass man R. Jirmeja das Lehrhaus verwies: ועל דא אפקוה לרבי ירמיה מבי מדרשא. Nun findet sich aber Aehnliches auch anderswo; Erubin 52b wird gesprochen von רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום. Wahrscheinlich hat R. Jirmeja den Zorn der Lehrer deshalb heraufbeschworen, weil er die Sache in's Humoristische zog. Nidda 23a stellt er nämlich ebenfalls eine, und zwar noch viel witzigere Frage, um R. Sera zum Lachen zu bringen, der aber, wie dort ausdrücklich hervorgehoben wird, dem Versuche widerstand: עד כאן הביאו רבי ירמיה לרבי וירא לידי ניחוך ולא ניחך. Dass R. J. seine Frage nicht ernst gemeint hat, ersieht man aus Rosch ha-Schana 13a, wo eben er seiner Verwunderung Ausdruck giebt, wie die Schriftgelehrten so genau bestimmen können, wann das Wachsthum des Getreides ein Drittel erreicht habe; worauf ihm Sera antwortet: לאו אמינא לך לא תסיק נפשך לבר מהלכתא, כל מדות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא מוכל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול למכול בהן וכו'. Als R. J. eine treffende Antwort gab, wurde ihm verziehen, wie Baba bathra 165a berichtet wird: ועל דא עיילוהו לד' ירמיה בבי מדרשא. Man erinnert sich, dass R. Jirmeja es war, der die Babylonier, seine Landsleute, Narren schalt (בבלאי טפשאי).

96b. Tosafoth Aboda sara 8b Schlgwt. מבי רמו widerlegen eine Erklärung Raschi's mit der Behauptung, es finde sich nirgends im Talmud, dass man aus Gerste Bier bereitet habe: דבכל התלמוד לא מצינו שהיו עושין שכר משעורין. An unserer Stelle heisst es hingegen ausdrücklich: ת"ר אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים.

141a: אמר רב חסדא ולדידי בנתן עדיפן לי מבני. Wie bekannt, waren Töchter nicht so beliebt, wie Söhne. Von den

vielen einschlägigen Aussprüchen in Bibel und Talmud, ist der charakteristischste, welcher mit ואוי לו למי שבניו נקבות (Kidduschin Ende) endet. Es ist also begreiflich, wenn R. Samuel ben Meir bemerkt: ולא נתיישב לי יפה דעתו של רב חסדא. Man kann diese Ansicht jedoch auf Grund von Sabbath 23a verstehen. Hier wird von dem Tochtermann, wie vom eigenen Sohne gesprochen, und zwar thut dies R. Chisda (siehe Raschi v. נפק מיניידו). Da R. Ch. eine berühmte Tochter hatte, welche die Frau des Raba geworden, nachdem sie schon früher einen andern Gelehrten zum Manne gehabt hatte, während von seinen Söhnen nichts bekannt ist, wird man seinen Ausspruch, „ihm seien Töchter lieber," begreiflich finden.

Aboda sara 2a. Zwischen Rab und Samuel giebt es eine Controverse, ob in der Mischna לפני אדיהן oder לפני עידיהן zu lesen sei. Man hat hier die älteste Variante der Mischna des Patriachen Juda I vor sich. Es werden im Talmud noch die folgenden Varianten erwähnt. Jeruschalmi Berachoth VIII, 7 (12c) = Erubin V, 1 (22b) = Aboda sara I, 7 (39c): אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו (Mischna Berachoth VII, 1), hierzu heisst es an den genannten Talmudstellen: רב אמר יאותו כיצד מעברין רב אמר מאברין; Erubin V, 1: ושמואל אמר יעותו ושמואל אמ׳ מעברין (auch b. Erubin 53a); als dritte Controverse erscheint אידיהן: עידיהן. Sukka 50b: חד תני שואבה וח״ת חשובה; Rosch ha-Schana 23b: איבעיא להו בית יוק תנן או בית ישוק תנן; Beza 35b: משילין־משחילין, משידין־מנשידין; Schabbath 77ab: איבעיא להו כדי נמיאה או כדי נמיעה . . . נראינין או נרעינין . . . אוממות או עוממות . . . מאמצין או מעמצין (Parallelstellen ebenda verzeichnet); Erubin 61a: אנשי־לא אנשי; Jebamoth 17a: איבעיא להו ניזונת תנן או הניזונת ראשונה־שנייה; Kethuboth 95b: ליבה־ניבה; 116b: מסיקין־מציקין; Baba kamma 60a: תנן; Schebuoth 47a oben: א״ל רבא לרב נחמן היכי תנן א״ל לא ידענא, הלכתא מאי א״ל לא ידענא וכו׳. An vielen der citirten Stellen heisst es: מאן דתני . . לא משתבש, ומאן דתני . . לא משתבש. Siehe auch Tosafoth Aboda sara 2a, Schlagwort מ״ש לא תני עידיהן.

3a. Tosafoth Anfangswort כהנים ולוים וישראלים citiren Ezechiel 28, 9 ואתה בן אדם ולא אל. Samuel Edels in seinen agadischen Bemerkungen (חדושי הגדות) baut eine Frage auf das בן, welches bloss ein Druckfehler ist. Dies ist umso auffallender, da Baba kamma 38a und Jebamoth 61a derselbe Vers ohne Fehler, dem masoretischen Texte conform citirt wird.

Sanhedrin 3b: מגרף בה ר׳ אבוהו. Dieser Ausdruck findet sich noch Sanhedrin 40b; Sabbath 62b; Sebachim 12a; Aboda

sara 35a; 43a; Kidduschin 71b. Einige Stellen sind schon im Aruch radix נדף verzeichnet.

49a. Joab sagt in dem Verhör mit seinem Richter, Abner habe nicht das Recht gehabt, Asaël zu tödten, da er sich von ihm schon durch Verletzung eines seiner Gliedmassen hätte befreien können. Auf die Entgegnung des Richters, Abner hatte nicht die Geschicklichkeit einen derartigen Streich zu führen, erwidert Joab: השתא בדופן חמישית כיון ליה דכתיב (שמואל, ב' ב' כ"ג) ויכהו אבנר באחרי החנית אל החמש וא"ר יוחנן בדופן חמישית במקום שמרה וכבד תלויין בו באחד מאיבריו לא יכיל ליה?. Das hat den Anschein, als hätte Joab die Worte des R. Jochanan citirt. Die Stelle ist so zu verstehen: Jochanan habe II. Samuel 3, 27 ויכהו שם החמש in der angegebenen Weise erklärt, wie auf derselben Seite des Talmud zu lesen ist, folglich ist in Joabs Worten החמש ebenfalls so zu verstehen, d. h. וא"ר יוחנן etc. ist vom Talmud eingefügt. Raschi scheint nicht diese Erklärung zu geben.

57b. Nach 58b darf ein בן נח seine eigene Tochter ehelichen. Die Tosafoth stellen nun die Frage, warum dem Lot seine That übel ausgelegt wird, und meinen, die heilige Schrift habe auch solche Vergehen getadelt, welche erst in Zukunft bei der Offenbarung verboten worden sind. Lot's That ist also auch auf Grund des späteren Verbotes gebrandmarkt worden. Nach dieser Ansicht kann eine andere Frage der Tosafoth, Baba bathra 141a בת היה לו ובכל שמה, beantwortet werden. Es wird hier nämlich gefragt, warum Abraham seinem Sohne Isak nicht seine Tochter בַּכֹּל (Genesis 24, 1) zum Weibe gegeben, da nach Sanhedrin 58b dies von der Offenbarung nicht verboten war: נר מותר באחותו? Die Antwort liegt nach dem Voraufgehenden auf der Hand.

65b. עיגלא תילתא erklärt Raschi: נדול כאלו הגיע לשליש שניו ונמרה גדולתו וכו' לשנא אחרינא שהוא מוב ובעל טעם כאלו הוא שליש לבמן, also ein bis zum Drittel seiner Jahre gediehenes, oder ein drittgeborenes Kalb. Erubin 63a hingegen widerlegt Raschi selbst die von ihm hier gegebene zweite Erklärung aus eben dieser Stelle דהתם מאי שלשי לבמן איכא, da dieses Kalb von Chanina und Oschaja durch Wunderkraft geschaffen worden? — Den Ausdruck עיגלא תילתא findet man noch Chullin 133a; Sabbath 136a; Megilla 7a giebt Raschi blos: שלישי לבמן[1]).

[1]) Vgl. Lambert, Revue des Etudes Juives.

Schebuoth 47b wird die Benennung „der grosse Fluss, der Euphrath" (Deuteronomium I, 7) erklärt mit קרב לגבי דהונא oder mit עבד מלך כמלך d. h. der Euphrath sei nicht grösser als die übrigen Flüsse und werde blos des heiligen Landes halber „gross" genannt. Bechoroth 55b hingegen wird behauptet, dass der Euphrath der grösste Fluss sei, von dem die andern, in der Schöpfungsgeschichte genannten drei Flüsse sich abzweigen. Vgl. Tosafoth Bechoroth 55b הוא פרת.

Makkoth 5b: תנא בריבי אומר, Raschi erklärt כך היה שמו. Der Name בריבי (ברבי) kommt als Beiname an mehreren Stellen vor, wo Raschi es mit אדם גדול wiedergiebt. Erubin 53a אושעיא ברבי, wo Raschi bemerkt: אדם גדול בדורו וכל היכי דקרי ברבי הכי פירושו; Jebamoth 105b wird R. Jose ברבי genannt, und Raschi giebt dieselbe Erklärung (auch Chullin 137a und Pesachim 100a bei רשב"ם); Kidduschin 80b oben wird R. Josua ben Levi בריבי genannt, Raschi sagt: גדול הדור; Taanith 11a kommt vor R. Eleazar ha-Kappar ברבי (Raschi: אדם גדול)[1]; Chullin 57a ist בריבי Chiskija. Chullin 11a bemerkt hingegen Raschi zu והתניא בירבי אומר „wir wissen nicht, wer es ist, aber ein Grosser der Generation ist gemeint".

13a. Nach der Mischna erhält der gemeine Priester, der eine Geschiedene oder eine von der Schwagerehe entbundene Frau heirathet, die Geisselstrafe: ואלו הן הלוקין . . . גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. Hierzu bemerken die Tosafoth, das Verbot חלוצה לכהן הדיוט sei blos ein rabbinisches und es sei darauf keine Geisselstrafe gesetzt; die Mischna erwähne es blos wegen der Geruscha: והא דלעיל תנא חלוצה אגב גרושה תניא. In der Mischna Sota 43a wird gelehrt, ein gemeiner Priester kehre aus dem Kriege nicht zurück, wenn er eine Geschiedene oder eine Chaluza geheirathet habe: ואלו שאינן חוזרין . . . גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor, wie in Makkoth; es muss also auch hier dieselbe Erklärung gegeben werden.

23b. Die 613 מצות, von welchen hier R. Simlai spricht, erwähnt Jebamoth 47b Eleazar ben Pedath: מפקדינן שש מאות וי"ג מצוות; anonym findet man sie Schebuoth 29b unten.

Horajoth 13b. Zu den zehn Dingen, welche dem Studium schaden, gehört auch: והעובר מתחת ריח רע של גבילה. Raschi erklärt, wenn jemand den Geruch des Cadavers riecht. Man

[1]) Mehrere Stellen Seder ha-Doroth I. sub voce, ed. Warschau 66a; vgl. auch ebenda s. v. ברבי p. 86a, wo eine Menge von Stellen verzeichnet sind.

kann jedoch diesen Ausspruch mit einem andern in Pesachim 113a in Verbindung bringen. Da wird empfohlen, sich unter allen Umständen seinen Unterhalt selbst zu verdienen, was mit den folgenden Worten drastisch ausgedrückt wird: פשוט בשוקא ושקול אגרא ולא תימא בדנא אנא וגברא רבא אנא. Der „grosse Mann" ist der Gelehrte. Wer also nicht im Stande ist, den Cadavergeruch zu ertragen, d. h. jede Dienstleistung behufs seiner Erhaltung zu verrichten, der wird an seinem Studium Schaden nehmen.

Edujoth. Um von den verarbeiteten Notizen ein Bild zu geben und auch der Kürze halber theile ich hier eine Anmerkung zu I, 5 im Original mit.

ראב"ד: הא דקתני בחכמה ובמנין מנין שנים. ע"ז ד' א' אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמנין, ועיין בהגהות אשרי שם. עיין פרק ה' דאבות משנה זה ובמסכת ברכות י"ז א' ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין. ירושלמי מגילה פרק ב' הלכה ב' בנמר' אמר ר' חגי סידונים וכו' ומי גדול בחכמה או בשנים וכו'. ועיי' מסכת דרך ארץ זומא פרק ה'. בתוספות ק"ה ב' גדול ממנו שתי שנים ומחצה. ועיין בש"ע י"ד סי' רמ"ב בקיצור הגהת הוראות איסור והיתר סי' ב'. ובפלפול הגהת הוראות איסור והיתר ד"ה ועוד תימה וכו' ובד"ה ואע"ג דדראב"ד. ועיין בש"ע א"ח סי' קל"ה במגן אברהם סעיף קטן ז' וצ"ע. ועיין ב"ב ק"ב א' בישיבה הלך אחר חכמה. ועיין שם קמ"ב ב' משימא דהלכתא בוותן דקשישני מינייכו וכו'. ועיין ב"ק פ' ב' רש"י ד"ה שמואל לא עייל. ועיין רבינו אשר קידושין פ"א כ' בד"ה אמר רב יהודי אמר רב אסי וכו'.

In diesem Stellenverzeichniss ist eine ganze Abhandlung niedergelegt über die Autorität, welche ein Gerichtshof dem andern gegenüber besitzt.

V. Aussertalmudische Tractate.

Aboth de-Rabbi Nathan III: „Jeder Mensch hat die Pflicht, drei Gelehrten als Schüler zu dienen (שישמש)"[1]). Abschnitt VIII (Schechter p. 36) hingegen empfiehlt R. Meir, nur von Einem Lehrer zu lernen; ebenso meint der Talmud Erubin 53a, man soll nur Einen Lehrer haben und fügt hinzu: בני יהודה נמרו מחד רבה נתקיימה תורתם בידם, בני גליל דלא נמרו מחד רבה לא נתקיימה תורתם בידם. Aboda sara 19a unten wird gesagt: כל הלומד תורה מיד אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם[2]); Raba macht einen Unterschied zwischen der Erlernung des Lehrstoffes (גמרא), was am besten von Einem Lehrer erlangt werden

[1]) Schechter, Version I, p. 16 corrigirt statt ארבעה: שלושה.

[2]) Schechter n. ח macht auch aufmerksam auf den Widerspruch, er citirt Aboda sara 19a, aber nicht Erubin 53a.

kann, und der Ausbildung in der Dialektik (סברא), wozu es mehrerer Lehrer bedarf. Man wird annehmen müssen, es habe auch über diese Frage verschiedene Ansichten gegeben.

Derech Erez sutta I Ende. Zu den neun Personen, die lebend in's Paradies gekommen sind, wird auch חירם מלך צור gerechnet. Dies ist unwahrscheinlich, denn der König von Tyrus war ein Heide. Es ist sicherlich zu lesen חירם מצור, der I Könige 7, 13 genannt ist und sich um die Erbauung des Salomonischen Tempels Verdienste erworben hat. — An derselben Stelle wird auch יעבץ בנו של רבי יהודה הנשיא genannt. Nun findet sich aber nirgends eine Spur davon, dass der Patriarch Juda I einen Sohn Namens Jabez gehabt hätte, was um so auffallender ist, da derselbe ein überaus bedeutender Mann hätte sein müssen, sonst wäre er ja nicht noch bei Lebzeiten in's Paradies gekommen. Es ist aller Wahrscheinlichkeit nach zu lesen: יעבץ שהוא יהודה הנשיא und der I. Chronik 4, 9 genannte Jabez gemeint, welcher nach Temura 16a eigentlich Jehuda hiess.

VI. Kodaschim und Teharoth.

Chullin 5b. Gegen den Ausspruch, Gott verhüte es, dass die Frommen zu einer Sünde kommen, (vgl. auch Nedarim 10a חסידים הראש') erheben die Tosafoth die Einwendung, Jehuda ben Tabbai habe einen falschen Zeugen gegen das Gesetz hinrichten lassen (Makkoth 5b), R. Jischmael habe den Sabbath verletzt (Sabbath 12b) und meint, diese Verhütung erstrecke sich bloss auf die Speisegesetze (Schlagwort צדיקים.) Hiergegen ist zu erinnern an jer. Berachoth V, 1, wo erzählt wird, Simon ben Lakisch sei am Sabbath über die Sabbathgrenze (תחום) hinausgegangen; zu derselben Sünde hat nach Erubin 43a die Vertiefung in das Studium Nehemia, den Sohn des R. Chanilai, gebracht; R. Chama habe eine sündige Priesterstochter verbrennen lassen, was R. Josef für einen zweifachen Irrthum erklärt (Sanhedrin 52b oben). Siehe auch Tosafoth Chagiga 16b vox אם לא הרגתי עד וומם und die in Chullin verzeichneten Tosafothstellen. Zu בהמתן של צדיקים siehe Taanith 24a: דוא ליה ההוא חמרא; Jom Tob ben Abraham zu Josua 9a: אמר ר' יוחנן בן תורתא וכו', citirt im En Jakob.

19a oben. א"ל רב חנן בר רב קטינא לרב נחמן כמאן לא כרבנן ולא כר' יסי בר' יהודה א"ל אנא לא חילק ידענא ולא בילק ידענא אנא שמעתא ידענא. Es sind verschiedene Erklärungen gegeben worden, welche Aruch s. v. חלק (Kohut III, 417) zusammenstellt. Es sei erinnert an Berachoth 36b;

אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא; ferner an 53b: ת"ר שמן מלכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר וכו' רבי זוהמאי וכו' אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא.

65a: ת"ר [חגבים] . . . רבי אלעזר בר יוסי אומר אשר לא כרעים (ויקרא י"א כ"א) אעפ"י שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן. Hierzu bemerken die Tosafoth, die Deutung beruhe auf der Schreibung לא mit א (statt mit ו). Hieraus folgt, dass לא nur dann positiv gedeutet werden kann, wenn ein Kethib und Kere vorliegt, sonst ist לא bloss negativ zu nehmen. Für diese Auffassung spricht auch Raschi's Glosse: ואשר לא כתיב לו קרי. Hiergegen spricht die talmudische Deutung: ומי אהב בהמון לא תבואה (קהלת ה' ט') למי נאה ללמד בהמון מי שכל תבואה שלו, ע"ש. Ohne Kere wird also לא für positiv genommen.

81a gegen Ende macht Raschi die Bemerkung: ופירוש משובש הוא מאדם חריף ומפולפל. Gegen den Tadel, welcher in den Worten „scharfsinniger und pilpulistischer Mann" liegt, führt der ehrwürdige Gelehrte einige Stellen an, in denen dies als Lob ausgesprochen wird. Um die Kürze der Notizen zu charakterisiren, setze ich diese Anmerkung und noch eine andere im Original hierher:

עיין רש"י סנהדרין מ"ב א' ד"ה מלחמתה של תורה, ועיין עירובין ס"ו א' שרב חסדא היה מפולפל, ועיין מנחות צ"ה א' רש"י ד"ה אדם קשה; ובכתובות ק"נ ב' דאם חם ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא לי' מפילפולי, ולעיל ע"ז א' ויל קמיה דרבא דחריפיה סכיניה.

צ"ל א' תוס' ד"ה כתיב ויקח וכו' לפי פשוטו יש לפרש וכו', עיין יומא כ"ב ב' תוס' ישנים ד"ה ויפקדם וכו'; נדה ע' ב' תוס' ד"ה כתוב אחד אמר וכו'; עירובין ס"נ א' ד"ה כל הגיתן וכו'; ראש השנה י"ו ב' ד"ה אשר לא ישא פנים . עבודה זרה נ' ב' ד"ה אם אשכחיך וד"ה הקושפים מלוח וה' א' ד"ה אלא שירדו; ר"ה נ' א' ד"ה ערד שמו; שבת נ' א' ד"ה בעשותה; חגיגה ה' ב' תוס' ד"ה הן אראלם וד"ה ויחי עוד לנצח . ברכות ל"א א' ד"ה במקום גילה; עירובין ס"ה א' ד"ה וקרי ליה בלשון מום; פסחים כ"ד א' ד"ה ואם אינו ענין לאכילה; מגילה י"ד ב' תוס' ד"ה שוקה; ב"ק י"ו ב' והוא דלא כרעי וכו'; בכורות ל"ה ב' ד"ה יצא מחלב עיניו ויציין לעיל ז' א' תוס' ד"ה אמר ליה אתה.

Wir übergehen die mehr oder minder zahlreichen Glossen zu den Tractaten Arachin, Temura, Karethoth, Meïla, Sebachim, Menachoth und Bechoroth und wollen nur noch aus den überaus reichen Bemerkungen zu Nidda zwei herausgreifen.

Nidda 22b: וחכמים שאלו לרופאים. Dass sich die Talmudlehrer öfters an die Aerzte um Auskunft gewendet haben, ersieht man noch aus Sanhedrin 75a; Bechoroth 28b; Jebamoth 80a und Pesachim 94b.

והלא בן שלקות העיד במעמד כולכם ביבנה . . ולא אמרתם 52b לו דבר, dies lässt R. Chanina ben Chachina durch R. Simon dem R. Akiba sagen. Da R. Akiba hierauf bemerkt: בן שלקות איני מכיר, ist es nicht wahrscheinlich, dass Ben-Schalkuth zugegen gewesen wäre; auch das ist unglaublich, dass Ben-Schalkuth eine Unwahrheit dem R. Akiba hätte mittheilen lassen. Man kann vielleicht die Schwierigkeit so lösen, dass man statt der zweiten die dritte Person emendirt, indem man במעמד כולם . . ולא אמרו לו liest.

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.)

8. Das Nomen und die Suffixa.

Der status absolutus heisst נפרד [1]), auch מופרד [2]) oder השם המופרד [3]), auch מפורד [4]), ferner gebraucht JK den term. מוכרת [5]). — Der status constructus heisst סמוך [6]) wovon auch Verbalformen gebraucht werden [7]); auch findet sich der Ausdruck דבוק [8]). — Es findet sich jedoch auch für den stat. constr. die merkwürdige Bezeichnung כינוי נפרד [9]), um ihn zu unterscheiden von den Suffixen, den eigentlichen כינויים, die auch כינויים מחוברים [10]) genannt werden. Auch heisst es

[1]) Sikk. 21, 8 u. fgg. Ueber eine andere Bedeutung von נפרד siehe den nächsten Abschnitt.

[2]) ibid. 8, 19. Die Münchener Hs. des ס' זכרון hat auch hier die LA נפרד; vgl. ed. Bacher, Note ג.

[3]) ibid. Z. 5.

[4]) ס' חקה p. 28, 8. So hat auch Ibn Tibbon in Rikma für das arab. מצול die Uebersetzung מפורד, vgl. Bacher, SPVG, p. 80.

[5]) Sikk. 24, 24. 25, 1 u. s. w. Gal. 7, 35. 63, 13, vgl. auch IE, Dav. b. Abr. und Ben Ascher bei Bacher, GT, p. 29 und ibid. Anm. 1; ferner IE Mosn. (ed. Heidenheim) p. 26b und öfters. — Ueber מוכרת als Pausa siehe oben Ende vom Abschnitt 3. Zu erwähnen ist auch noch der merkwürdige Ausdruck für stat. absot. מובדל, in den im Anhang zur Ed. des ס זכרון veröffentlichten Zusätzen aus dem Ms. Berlin, vgl. ibid. p. 72 zu 27, 14.

[6]) Sikk. 21, 12 und öfters.

[7]) Vgl. die Ueberschrift Sikk. 20, 19: בהסמכם ובהפרדם.

[8]) ibid. Z. 20. — Jesaja di Trani II im Comm. zu Jud. 4, 21 hat für stat. constr. und stat. absol. die termm. דבוק ומופסק.

[9]) Sikk. 20, 27. 21, 1.

[10]) Sikk. 20, 27; ibid. 21, 1—2 heisst es כינוי מחובר שהוא במלה אחת Ibn Tibbon im Rikma nennt gerade den stat. constr. מחבר = מצול, im Gegensatz zu מפורד, vgl. Bacher, SPGV, p. 80.

einmal, zwecks Gegenüberstellung: סמוך למלה או סמוך לבינויים [1], auch תוספת [2] werden sie genannt. — Das Ansetzen der Suffixa wird durch Formen von חבר und דבק [3] ausgedrückt.

9. Numerus und Genus.

Für den Singular giebt es ausser dem üblichen יחיד [4] noch folgende termini: מלת היחיד [5], auch לשון יחידה [6]. Ferner bedient sich JK des Ausdruckes נפרד [7], der dem arabischen מֻפְרַד oder פְּרָאד nachgebildet ist.

Den Plural bezeichnet er, ausser durch רבים noch durch רבות oder לשון רבות [8], sehr häufig auch mit קיבוץ [9]; einmal ist auch die Wendung קיבוץ לשון רבים [10] gebraucht.

---

[1]) Sikk. 25, 1.

[2]) ס' חקה 5, 9: אותם המדברים בלא תוספת.

[3]) Sikk. 9, 11: וכאשר ידביקם; vgl. dass. ס' חקה l. c.

[4]) Vgl. dazu die Bezeichnungen Sikk. 41, 17: היחיד והיחידה und Gal. 151, 1 היחידה.

[5]) Gal. 114, 9.

[6]) Sikk. 10, 21. Gal. 150, 39. ס' חקה p. 4, 22 und 26. Ebenso auch IE in Mosn. p. 34. David Kimchi, in einer Mittheilung im Namen seines Vaters zu Jes. 60, 4 hat: ואיא דל פי כי המלה יחידה. Ueber eine andere Bedeutung von מלה יחידה bei JK und Mose Kimchi vgl. oben unter Abschnitt 1. Vielleicht gehört hierher auch die merkwürdige Bezeichnung מיוחד ולא מחביריו Gal. 37, 8, wo etwa der Sinn sein könnte, dass die Partikeln zwar nicht im Plural flectirt werden können, wohl aber Verbalbildungen zulässig sind, gegen Dunasch's Ansicht. Uebrigens dürfte מיחד verwandt sein mit der Bildung מאוחד für Singular bei Ben Ascher; vgl. Bacher, GT., p. 33, Anm. 2. Vgl. ferner die Wendung bei Ibn Tibbon in der Uebersetzung von Ibn Gann.'s Wb., ed. Bacher, p. 71: קיבוץ אין לו אחד מלשונו. Dunasch selbst hat das Wort מיוחד in der Bedeutung von „unflectirbar" bei Besprechung eines ebensolchen Gegenstandes: מלה מיוחדת בלי מצורפת אל המעשים. Vgl. Bacher GT. p. 28. Anm. 1. Ueber חביריו als Plural siehe weiter unter חיבור.

[7]) Gal. 19, 15 — Ebenso hat auch Ibn Tibbon in der Uebersetzung von IG's Rikma נפרד für arabisch מֻפְרַד und פרידה für פְּרָאד, cf. Bacher SP VG p. 78 und 80. Vgl. auch die Verbalformen אַפְרַד und אַפְרָאד bei Jehuda b. Balâm zu Numeri 24, 7 (Fuchs, Studien etc. p. XII), ferner David b. Abraham אלתפריד bei Bacher, GT, p. 33, Anm. 2. Auch IE. bedient sich der term. in der Form יתפרדו, so in Mosn. 18a, vgl Bacher, Abraham IE als Grammatiker, p. 84, Anm. 8, auch im Commentar zu Genesis 1. 1 und 2. Des Ausdruckes נפרד bedient sich auch David Kimchi; so z. B. Wb. art ניא: כי הנפרד מן נאיות נאמר נאה. Ueber נפרד als stat. absol. vgl. Abschnitt 8.

[8]) Sikk. 54, 26 ס' חקה p. 4, 27. Vgl. auch David Kimchi im Comm. zu Jer. 48, 41 הנקריות לשון רבות.

[9]) Sikk. 21. 22 und sehr oft. — Der Ausdruck kommt auch vor bei Ben Ascher, Dunasch und seinem Schüler Jehûdî b. Scheschet, cf. Bacher, GT., p. 33, Anm 3, und auch bei den Späteren, so besonders bei David Kimchi, vgl. dessen Wb. art. נאה: כי מלכיות הוא מקובץ מן מלכות.

[10]) Gal. 6, 25.

Ganz besonders bemerkenswerthe termini für Plural sind folgende: כְּלָל [1]) und חיבור [2]).

Die Pluralbildung wird auch durch Verbalformen ausgedrückt; so הרבה [3]), רִבָּה [4]), יתחברו [5]) und חֻבַּר [6]).

---

[1]) Sikk. 13, 6 betreffs des Plural von מנחה. Einmal hat auch David Kimchi diesen term. für Plural; vgl. Comm. zu Ezech. 9, 5: והיחיד הוא דרך כלל. Bei IE., Mosnajim (ed. Heidenh.) 42b, ist כלל Ausdruck für den eine Mehrheit umfassenden Gattungsbegriff. Sonst gebraucht noch Ibn Tibbon in der Uebersetzung von Ibn Gann's Pr. Rikma den Ausdruck כלל für das arabische Wort جُمْلَة = Satz, vgl. Bacher, SPVG., p. 79. Bei demselben finden wir das, was IE. כלל nennt und Ibn Gannach mit جُمْعَة ausdrückt, mit der merkwürdigen Bezeichnung עדה wiedergegeben, vgl. Bacher, SPVG, p. 78 תאנית = לי הנקבה בעבור העדה גמעאה.

[2]) ס' חקה, p. 21, 4 zu חיי בשרים (Spr. 14, 30). Vgl. zu dieser Stelle auch Gal. p. 6. art. בשרים. Auch der Glossator Benjamin aus Canterbury hat den term. חיבור für Plural, vgl. Gal. 7, 13. — Auch IE hat diesen term. einigemal, allerdings in Verbalbildungen und zwar Mosn. (ed. Heidenheim) p. 42 b: יש שם כלל שלא יתחבר כמו צאן ויש שיחובר על לשון רבים כמו בקר: ferner im 1. Comm. zu Gen. 2, 10 ראשים (ed. Friedländer, Essays, IV, Anfang p. 14): חובר ראש על ראשים כמו יום על ימים. Hier sei auch hingewiesen auf einen von IE dort angewendeten, sonst, unseres Wissens nicht vorkommenden terminus für plural, nämlich קהל; vgl. die grammatische Einleitung zum 1. Comm. (Friedländer l. c. p. 8). ועם כי הקהל לא מצאתיה, ferner im Comm. zu מָנִי Gen. 3, 22 (Friedländer l. c. p. 16): לחסרון כי הקהל. — Schliesslich erwähnen wir noch eine in einer Glosse zum ס' זכרון, p. 21. Note 1 nach Ms. Berlin, gebrauchte Wendung für Singular und Plural, nämlich במרביתם וברתבודדם, und die von David Kimchi im Comm. zu Gen. 49, 12 שָׁנַיִם (ed. Pressburg p. 90a.) für Plural angewendete Bezeichnung לשון השנות.

[3]) Sikk. 21, 14. Vgl. auch Saadia im Fragment des Jezira-Comm. להרבותם, cf. Bacher, GT, p. 33, Anm. 3, Ende.

[4]) Sikk. 44, 21. Gal. 6, 25. Auch ס' חקה, p. 4 Z. 23 und 25: לרבות. Auch Ibn Tibbon in der Uebersetzung von Ibn Gannach's Rikma hat für das arabische כثّر das hebräische רִבָּה, cf. Bacher, SPVG, p. 79. — Eine andere Form, nämlich כשיתרבו, findet sich in dem von Bacher im Anhang zur Ed. d. ס' זכרון veröffentlichten Zusatz aus Ms. Berlin zu 42, 9. Vgl. Sikk. p. 72.

[5]) Sikk. 21, 25 יתחברו לרבים; vgl. auch David Kimchi Wb., art. נאה: וכשנתחברה לרבות.

[6]) Gal. 6, 31, wo jedenfalls חברים statt סברים zu lesen ist. Vgl. oben חובר und התחבר bei IE.

Betreffs der Benennung der genera sind nur zu verzeichnen die Wendungen: לשון האיש והאשה[1]); ferner נ' הנקבות[2]).

[1]) Sikk. 41, 14—15. Auch IE hat Mosnajim (ed. Heidenheim p. 34a) die Ueberschrift הנשים.

[2]) Gal. 150, 35. So ist wohl auch jedenfalls zu lesen in der Parallelstelle מ' חקה, p. 4, 30, wo daselbe Wort תרנה Spr. 1, 20 behandelt wird, statt des keinen rechten Sinn ergebenden נהגדבות. Vgl. auch DK., Wb. art. שנן die Worte בלשון נקבות.

Nachträge.

Für anomale Wortbildung ist noch zu bemerken der Ausdruck מתגברים, auch מתגברים מן האחרים in der Erklärung zu dem von JK. herrührenden Lehrgedicht betreffs Vocalisirung des Imperativs, p. 70 der ed. des מזכרן.

Erwähnenswerth ist dazu der von Dunasch gebrauchte terminus המלה הגבריה, vgl. Bacher, GT., p. 13, Anm. 1. — Betreffs der Unzulässigkeit, nach anomalen Formen andere zu bilden, bemerkt JK Sikk. 27, 2 ואין ראוי מן הדור על חביריו כי אם על מצמו בלבדו. Vgl. dazu Juda Chajug und IE's Worte: ורים שאין ראוי בהם bei Bacher GT. p. 13 und ibid. Anm. 2.

Betreffs Benennung der schwachen Verba als חלקים ist zu bemerken, dass sie so bezeichnet der Karäer Juda Hadassi; vgl. Bacher, Monatsschrift 40, 116, Anm. 4.

Für die Terminologie des Imperativ ist zu erwähnen die von JK in dem oben citirten Lehrgedicht, Sikk. p. 70, gebrauchte Form בצותך; vgl. dazu den term. bei Men. Machberth p. 18 a: בצוותו.

Das Anfügen der Suffixa wird in der Glosse ו in Sikk. p. 22 bezeichnet mit והתבנות.

V. Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung bei Joseph Kimchi.

Nächst der grossen Bedeutung, die Joseph Kimchi für die Verbreitung der in Spanien zu hoher Blüthe gelangten Sprachwissenschaft beanspruchen darf, ist ihm noch eine besondere Culturmission beschieden gewesen. Als ein Opfer des islamitischen Fanatismus zur Auswanderung aus Südspanien gezwungen[1]), hat er den unter dem bisherigen Wohlwollen des stammverwandten Volkes auch auf die Juden zum Theil übergegangenen Geist der islamitischen Araber nach Südfrankreich verpflanzt. Die arabische Sprache wurde durch ihn und seinen etwas jüngeren Landsmann und Zeitgenossen Jehuda ben Saul ibn Tibbon, den Stammvater der berühmten

[1]) Vgl. hierüber Graetz, Geschichte der Juden VI[1] p. 236; Blüth Magazin, Jahrg. XVIII, p. 3.

Uebersetzerfamilie[1]), auch den Juden seiner neuen Heimat allmählich bekannt. Sein Sohn David Kimchi, obwohl schon in Narbonne selbst geboren, beherrschte die reichere Schwestersprache des Hebräischen, und auch noch der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Perpignan wirkende, gefeierte Talmudlehrer Menachem ben Salomo, genannt Meiri, bedient sich in seinem Commentar zu den Sprüchen[2]) häufig des Hinweises auf verwandte arabische Sprüchwörter, die sogenannten משלי ערב, was doch jedenfalls eine nähere Bekanntschaft mit der einschlägigen arabischen Litteratur voraussetzt[3]).

Mit der Sprache und den Gebräuchen der Araber ausserordentlich vertraut[4]), war Joseph Kimchi berufen, in seinem Kreise, ebenso wie Abraham Ibn Esra, „ein Prophet der arabisch-jüdischen Wissenschaft“[5]) zu sein. Im Dienste derselben hat er auch philosophische Schriften der grossen Meister seines Stammlandes in's Hebräische übertragen, allerdings auch hierin, wie in anderer Hinsicht, in dem Lauf der Zeiten in den Hintergrund gedrängt. Bekannt sind seine Uebersetzungen von Bachja ibn Pakudas' חובות הלבבות[6]) und

[1]) Vgl. über ihn Graetz l. c. p. 241—242, Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters I, p. 372 fgg.

[2]) Beigedruckt in einigen Ausgaben der rabbinischen Bibeln, auch erschienen in einer Mischle-Ausgabe Fürth 1844.

[3]) Auch Abraham Gavison (16. Jahrhundert) in seinem Mischlecommentar, genannt שומר השכחה, führt sehr oft arabische Sprüchwörter im Original an.

[4]) So erwähnt er z. B. in Sefer Hagaluj., p. 63 art. משרת, den Gebrauch der Bekenner des Islâm, zur Umgehung des Weinverbotes, aus getrockneten Trauben, die in Wasser geweicht sind, mit Honig ein Getränk zu bereiten, was jedoch auch nach Num. 6, 3 dem Nasir verboten sei (vgl. hierzu zu den Nachträgen).

[5]) So charakterisirt diesen treffend Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker, p. 1.

[6]) Vgl. Geiger, Nachgelassene Schriften V, 15 fgg. Ein Fragment von JK's Uebersetzung des חובות הלבבות und zwar vom שער התשובה, Cap. 7—10, hat Jellinek in der Vorrede zur Ausgabe von Benjacob, Leipzig 1846, pag. XXIV—XXXVI veröffentlicht mit Hinweisen auf die Art und Weise der Kimchi'schen Uebertragung gegenüber der Tibbonidischen. Nach Jellinek ibid. p. XXXVII hat noch dem Veranstalter der ed. Venet. 1548 die Kimchi'sche Uebersetzung vorgelegen. Unklar ist es uns, worauf Geiger l. c. p. 16, und, ihm folgend, Blüth, l. c. p. 24 fussen, wenn sie Joseph Kimchi's Uebersetzerthätigkeit überhaupt erst auf Ibn Tibbon's Einfluss zurückführen, zumal JK doch älter war als Ibn Tibbon, dessen Zeit von 1125—90 anzusetzen ist. Schon geraume Zeit, bevor IT die „Herzenspflichten“ zu übersetzen anfing, hatte JK das מבחר המאמרים von Gabriol hebräisch versificirt, und führt Verse daraus an im Hiob-Commentar (cf. Geiger l. c. p. 18), der doch noch vor dem ספר הגלוי, also vielleicht 1150—55, verfasst ist (cf. oben p. 175, wo auf

Salomo ibn Gabirols aus dessen Jugendzeit herrührendem מבחר הפנינים[1]), welche beiden Werke auch Jehuda ibn Tibbon mit glücklicherem Erfolge, beziehungsweise grösserer Anerkennung[2]) übertragen hat. Die Joseph Kimchi auch sonst auszeichnende Selbstständigkeit liess ihn die Fesseln der Beschränkungen eines wortgetreuen Uebersetzers abstreifen und mehr dem Geiste des Originals gerecht werden und so, von dem eigentlichen Dienerschaftsverhältniss zum Verfasser sich entfernend, in dessen Herrenrechte eingreifen, jedoch zumeist nur, besonders bei der Uebertragung von Bachja's Werk, um gleichsam als ein mit den Absichten seines Meisters genau vertrauter Diener, dieselben der Menge besser und verständlicher mittheilen zu können[3]).

Von ganz besonders grosser Wichtigkeit sind für uns aber Joseph Kimchi's arabische Kenntnisse bei seiner Wort- und Schrifterklärung. Hier verwerthet er sein Wissen zur Aufhellung mancher dunklen Bibelstelle durch Erklärung eines uns sonst nicht bekannten Wortes nach dem Arabischen. Auch er war durchdrungen von der Nothwendigkeit der Heran-

---

den diesbezüglichen Nachweis von Blüth, l. c., p. 199 hinzuweisen vergessen wurde). Es hat also jedenfalls JK die Uebersetzerthätigkeit begonnen. Allerdings hat auch Ibn Tibbon zuerst das מבחר הפנינים übersetzt, wie Jellinek l. c. p. XXII Anm. 1 daraus folgert, dass in der Vorrede zu d. חובות הלבבות bereits drei Sprüche aus der Uebertragung des Gabirol'schen Werkes angeführt sind.

[1]) Vgl. hierüber und die einschlägige Litteratur Geiger, l. c., p. 17—18.

[2]) Auf die Mängel der Kimchi'schen Uebersetzung weist vielleicht schon hin Ibn Tibbon's Bemerkung in der Vorrede über die durch manche Uebersetzer hervorgerufenen Veränderungen des Originals. Vgl. auch bei Geiger, l. c., p. 16—17 die Anführung aus der zweiten Vorrede Ibn Tibbon's.

[3]) So hebt Jellinek, l. c., p. XXXVI, Anm. 2 besonders hervor eine Stelle am Ende des 10. Cap. vom שער התשובה, wo nach JK ein Satz viel mehr verständlich ist als nach der Uebertragung Ibn Tibbon's. Danach ist die Bemerkung Geiger's, l. c. p. 17 betr. JK: ואם נחליק הגופות גם הנפש לא תנקה etwas übertrieben. Eine andere Probe von JK's Uebersetzungsweise sehen wir in der Wiedergabe einer Aeusserung Ibn Gannach's, Wb. 93, 26—27, wo dieser bei Erläuterung des Wortes: תֶּבֶל (Lev. 20, 12) sich rühmt, solche und ähnliche Erklärungen nur durch angestrengtesten Fleiss bei Tag und auch bei Nacht gefunden zu haben, wobei er bemerkt: חתי אני לאנפק פי אלזית אצטאף מא ינפק ניר פי אלכמר was Ibn Tibbon in seiner Uebersetzung (ed. Bacher, p. 64) so überträgt: מה שיוציאו זולתנו ביין שאנחנו מוציאים בשמן [כפל] מר, hingegen JK im Sef. Hagal. p. 3, Z. 32—33: והיה המשל הזה בדברי ר' יונה בן גנאח יותר הוצאתי בשמן לנרות ללמוד מאשר התיגע הסובא ביין.

ziehung des Arabischen behufs besseren Verständnisses des biblischen Schriftthums. Zwar haben wir von ihm keine directen Aeusserungen über den Werth oder die Wichtigkeit der Benutzung des Arabischen zur Vergleichung oder Erklärung des Hebräischen. Aber gerade dieses Schweigen dürfte als ein beredtes Zeichen seines Standpunktes in dieser Frage angesehen werden, indem er die Benutzung der so reichen Schwestersprache als etwas sich selbstverständlich Ergebendes betrachtete. Er dürfte in dieser Hinsicht eine noch freiere Stellung einnehmen, als sein Zeitgenosse Abraham Ibn Esra, der sich noch in gewissen selbstgezogenen engeren Grenzen hält[1]). Joseph Kimchi kam wohl auch zu statten eine grössere Bewegungsfreiheit, deren er sich in seinem neuen Wirkungkreise erfreuen konnte. Auf den in Spanien selbst in arabischer Sprache schreibenden Gelehrten ruhte noch ein gewisser Bann seitens allzu streng urtheilender Glaubensgenossen[2]), den selbst Ibn Gannach's bahnbrechende und die Nothwendigkeit der hebräisch-arabischen Sprachvergleichung überzeugend darthuende Arbeiten nicht hatten beseitigen können. Noch der nach Ibn Gannach blühende Jehuda Ibn Bal'âm, der doch sonst Rücksichten, besonders in wissenschaftlicher Hinsicht, nicht zu üben gewohnt ist, sieht sich genöthigt, gegen etwaige Vorwürfe wegen Benutzung von arabischen Analogien sich zu vertheidigen[3]), mit dem Hinweis auf die Gaonen Saadia und Haî, welch letzterer in seinem Wörterbuch dem חאוי, hebr. מאסף, sich nicht nur arabischer Wortvergleichungen bedient, sondern auch arabische Verse citirt. „Nur Kurzsichtigkeit und Mangel an Ueberlegung könne dies tadeln, da auch die Weisen des Talmuds sich der Hinweise auf das Arabische bedienen"[4]). Anders lagen je-

[1]) Vgl. Bacher, A. i. E. als Grammatiker, p. 34—35, bes. p. 35, Anm. 15.

[2]) Vgl. hierüber Ausführlicheres bei Bacher, Hebr.-arab. Sprachvergleichung des Ibn. Gannach, p. 5—9.

[3]) In seinem von Derenbourg edirten Jesaja-Comm. zu Jes. 59, 13 in RDEJ XXIII, p. 217: ולעל מן יקרא מחל הדא ושבהה מן אסתשהדתי בקול אלערב ואסתעמאלהם עלי מא נא סי אלנצוץ פינכרה עלי פליסלם אן סי דלך קד תקדם אלמאדה אלנלה מתל ר׳ סעדיה נאון וציל ור׳ האיי נאון וציל . . . ולא ינכרה אלא מן קלת בצירתה ואסתשער אלתבשף אלבארד.

[4]) ibid l. c. אל ואל־חכמים אלקדמא והם אלקרוה יאכלון תמסיר כתאב אללה מן סאיר אללגאת. J. B. B. führt hier an die Talmudstelle Babli Rosch ha-Schana 26a. Dieselbe führt, neben anderen, auch an Ibn Gannach; vgl. Bacher, SPVG, p. 6, Anm. 1. — Hierbei sei hingewiesen auf einen Irrthum bei Blüth, l. c., p. 13, der Jos. Kimchi, bei Citiren

doch die Verhältnisse in Südfrankreich, wo die intelligenten Kreise das Arabische als Bildungselement gern willkommen hiessen, zumal die aus Spanien eingewanderten und jener Sprache mächtigen Glaubensgenossen das geistige Leben fast vollkommen beherrschten. Und nun, wo die hebräische Sprache und die in ihr zu behandelnde Wissenschaft vermittels der arabischen gefördert werden sollte, zeigte sich noch mehr und zwingender, als in Spanien, die Nothwendigkeit, jede Beschränkung hinwegzuräumen, da man den hebräischen Wortschatz der Bibel als nicht ausreichend erkannte[1]). So hat denn nun auch Joseph Kimchi einen in Anbetracht des uns von seinen Werken Erhaltenen nicht geringen Gebrauch von der Vergleichung mit der unendlich reicheren Schwestersprache gemacht, wenngleich er immerhin die hebräische Sprache für die vorzüglichste der drei mit einander verwandten hält[2]).

Seine Kenntnisse des Arabischen erstrecken sich nicht blos auf Wortvergleichungen, sondern auch auf grammatische Analogien. Auch wird einmal, soweit wir aus dem uns vorliegenden Material ersehen können, ein arabisches Sprüchwort angeführt: Zur Erklärung des Wortes סָם (Jes. 51, 8) bemerkt er[3]), dass auch im Arabischen das gleichlautende סום „Fäul-

---

dieser Stelle, diese Vergleichung zuschreibt, ohne zu bemerken, dass derselbe die Talmudstelle nur etwas variirt hat.

[1]) Ueber dieses beschränkte Gebiet des Hebräischen äussert sich auch Ibn Esra am Schluss des Comm. zum Hohenlied; cf. Bacher, A. i. E. als Grammatiker, p. 33, Anm. 2; ferner, mit Hervorhebung der Vorzüge des Arab., Ibn Tibbon in d. Vorrede zur Uebersetzung von Bachja's „Herzenspflichten" לשון רחבה וממולאה בכל ענין וכפי ועוד כי היא (näml. das Arab.) כל הצורך לכל מדבר ומדבר . . . יותר ממה שיתכן בלשון העברית מפני שלשון העברית אין ממנו נמצא בידינו כי אם מה שמצאנו בספרי המקרא ואינו מספיק לכל צורך המדבר. Ueber diesen Punkt spricht sich auch aus Serachja ben Sch'altiel in seinem Hiob-Comm. zu Hiob 3, 3 (Schwarz תקות אנוש p. 194) כי הוּ בעוונותינו קרה לנו לקצר שרשי לשון העברי שרובו נאבד ונעדר מאומתנו העברים שנתמעטה ונעדרה היא וחכמתה. Er schliesst mit den bemerkenswerthen Worten, dass all' die aus dem Arab. entlehnten Wurzeln ursprünglich uns gehörten, als von den Vätern überliefert, und Ismael, der Stammvater der Araber, habe sie erst von Abraham gelernt; und, wenn wir jetzt gewissermassen unter den Tischen von Ismaels Söhnen unsere Wortstämme uns auflesen müssen, so sei dies im Vergleich zu dem Elend unserer Verbannung überhaupt wie ein Tropfen im Verhältniss zum Meer.

[2]) Vgl. Gal. 123, 6—7: . . . וכן ברוב הלשונות נשתתפו העברי והערבי והתרגום אך לשה'ק היא שלשיה ברכה בקרב הארץ. Unter תרגום ist hier jedenfalls auch das aramäische in Bibel und Talmud gemeint.

[3]) Sef. Hagal. p. 125—126 art סָם. Die Vergleichung mit dem

niss, Verderben" bedeutet, und citirt hierbei: כי ימשלו החכמים שלהם סום אלדרהם אלבניאן וסום אלכבז אלצביאן ופירושו רקב הלחם הנערים הקטנים ורקב המעות הבנינים.

Gelegentlich einer philosophischen Erörterung der sieben Säulen der Weisheit in Spr. 9, 1, als der sieben verschiedenen Arten des Erkenntnissvermögens, שבע הכרות שאדם מכיר בהם את העולם, führt er für die letzte, das Erkennen des Schöpfers aus seinem Werke, die Bezeichnung im Arabischen an: עלם אלאסתדלאל, eigentlich „das Verständniss durch Beweisführung" [1]).

Eine Anzahl von Wortvergleichungen, die wir in Joseph Kimchi's Schriften finden, oder die uns von David Kimchi im Namen seines Vaters mitgetheilt werden, sind allerdings dem grössten Meister der hebräischen Sprachwissenschaft, Ibn Gannach, zuzuschreiben, und dieses ist bereits, soweit s. Z. das unseren Autor betreffende Material zugänglich war, zugleich mit den von Joseph Kimchi selbst herrührenden Vergleichungen mit dem Arabischen von Bacher eingehend behandelt worden [2]). Auch das seitdem veröffentlichte ס' הגלוי zeigt mehrere Vergleichungen nach dem Arabischen, die uns schon bei Ibn Gannach begegnen.

Indem wir nun an die eigentliche Darstellung der hebräisch-arabischen Sprachvergleichung Joseph Kimchi's gehen, wollen wir zunächst seine Wurzel- und Wortvergleichungen erörtern, und zwar zuerst die schon bei Ibn Gannach sich findenden, alsdann die Joseph Kimchi selbst zugehörigen [3]); schliesslich sollen einige Vergleichungen grammatischer Natur besprochen werden.

Arab. hat schon Ibn Gannach Wb. 461, 1, der סאם und סום anführt, während nach einer Marginalie des Oxforder Ms., ibid. Note 1, das Wort nur in der Schreibung סאם vorkommt. Das von JK angeführte arabische Sprüchwort hat auch David Kimchi im Comm. zu Gen. 47, 12 (ed. Pressburg, p. 87a) im Anschluss an Talm. Babli Pesach. 10 mit den Worten רקב המעות הבנין ורקב הלחם המף.

[1]) Vgl. ס' חקה p. 12 Z. 18. Dort ist auch hingewiesen auf das Sef. Hagaluj., vgl. das. Anfang der Einleitung, p. 1. — Sowohl der Text der ed. Breslau nach dem Oxforder Ms., als auch das von Geiger Nachgel. Schrift. V, p. 12. nach dem Münchener Ms. Mitgetheilte ist sichtbar verstümmelt. In der ed. Breslau l. c. heisst es עלם אל תסדל, bei Geiger עלם אל אסתכל אל. Es ergiebt sich jedoch aus der Benutzung beider Abschriften leicht die richtige LA. wie oben angegeben (vgl. auch hierüber in den Nachträgen).

[2]) In dem Aufsatz: Abou'l-Walîd ibn Ganah et Joseph Kimchi in der RDEJ VI, p. 208 fgg.

[3]) In beiden Gruppen sind die von Bacher RDEJ VI l. c. bereits

I. Wurzel- und Wortvergleichungen.

A. Entlehnungen aus Ibn Gannach.

אֵד (Hiob 36, 27) ist der von der Erde infolge der Hitze aufsteigende, wolkenartige Dunst, gleich dem arabischen בכאר [1].

גלד (Hiob 16, 15) bedeutet „Haut" und ist durch das arab. Aequivalent גלד zu erklären [2].

הכר (Hiob 10, 3) wird von Joseph Kimchi erklärt: בלשון ערבי עזות פנים, also „frech sein" [3].

---

besprochenen Vergleichungen, mit wenigen, eine besondere Besprechung erheischenden Ausnahmen, nicht berücksichtigt worden.

[1]) Diese Vergleichung findet sich in dem Münchener Fragment des Hiob-Comm., ferner citirt von David Kimchi Wb., art. איד, cf. Jahrg. 40, p. 175 und ibid. Anm. 7. Ibn Gannach Wb. 38, 8—9 will insofern אֵד „Dunst" mit איד „Unglück" (Spr. 1, 26. Hiob 31, 3) identificiren, als das Unglück denjenigen, den es betrifft, gleichsam mit einer dunklen Wolke einhüllt; vgl. auch die Uebersetzung, ed. Bacher, p. 24 (cf. Nachträge).

[2]) Gal. pag. 78 art. גלד — IG Wb. 136, 13. Ebenso auch Juda ben Koreisch (Risâle, ed. Bargès et Goldberg Paris 1857, p. 68), ferner Saadia z. St. (ed. Cohn p. 46): גלדי.

[3]) Gal. 66 Ende art. אבחת. — Bacher in REJ VI, 210—211 bemerkt, dass JK wohl hier nicht genau wiedergegeben hat Ibn Gannach's Worte, der Wb. 173, 20—21 es durch das arab. הכר als „sehr über Jemanden erstaunt sein" erklärt, womit, nach Bacher, SPVG, p. 42, Anm. 9 auch die Angabe des Kamûs übereinstimmt, oder auch, jedoch nur nach der Oxforder Hs, eine Transposition von כהר im Sinne von „unfreundlich sein" annimmt. Die Uebersetzung des Ibn Tibbon (ed. Bacher, p. 118) hat nur die erste Erklärung. Hervorgehoben sei, dass der selbst arabisch schreibende und mit dieser Sprache sehr vertraute, 1492 aus Granada vertriebene Saadia Ibn Danân (im Anhang zu IG's Wb. 780, 31—32) neben der ersten Erklärung IG's auch die, von David Kimchi in seinem Wb. art. הכר citirte Ansicht JK's anführt, mit der Begründung, dass es im Arab. אלוקאחה „die Frechheit" bedeutet, und, dass nach einer Ansicht dazu auch הכרת (Jes. 3, 8) gehört. Saadia übersetzt הכר mit תכלוני (ed. Cohn p. 50) d. h. „schmähen, beschimpfen". Die Rouener Glosse 62 bei IG Wb. 173 hat: תבדתוני וקיל תהזנוא בי „ihr verläumdet mich, nach anderen, ihr verlacht, verhöhnet mich." Dieser Ansicht neigt sich auch zu Simon ben Zemach Durân in seinem Hiob-Comm. אוהב משפט p. 107 c; er sagt: והמפרשים סמכוהו לל' קדר שדוא לי תמידה בנערה ואפשר שדוא לשנ מפני הִקְשׁרו. Die erste Erklärung Ibn Gannach's billigt ausdrücklich Mose Kimchi im Hiob-Comm. (Schwarz, תקות אנוש, p. 97). Das Wort הכרת Jes. 3, 8 übersetzt Saadia z. St. (ed. Derenbourg in Stades ZATW IX, p. 11) mit פראמה, was IG im Wb. 435, 22—23 erläutert als „die sich in ihrem Gesicht deutlich ausprägende Unverschämtheit und Rohheit". Ganz ähnlich auch Jehuda Ibn Bal'âm zu Jes. 3, 8 (ed. Derenbourg REJ XVII, p. 171): אי אן

חֵךְ Der Gaumen. In diesem Wort ist das Dagesch, welches die Flexionsformen zeigen, durch ein ausgefallenes, wurzelhaftes נ zu erklären, da das Wort im Arabischen חנך lautet [1]).

חֲרִיטִים (II. Kön. 5, 23. Jer. 3, 22) bedeutet nicht, nach Menachem ben S'ruk, eine Art Kleidungsstück, sondern Beutel: וכן בערבי קורין לכים כְּרִיטָה [2]).

טְרִיָּה (Ri. 15, 15. Jer. 1, 6) ist als „frisch" zu übersetzen nach dem Arabischen [3]).

יִקְדַת (Gen. 49, 10. Spr. 30, 17) ist nach dem arab. יקדה zu erklären als מורא והכנעה שיעשה האדם לאדונו; die Araber sagen: אַיקַה אלרגל in dem Sinne von נכנע על פני אדוניו [4]).

אלצלף מחמיז סי אונהם „die Unverschämtheit zeigt sich in ihrem Aussehen". Serachja ben Sch'altiel in seinem Hiob-Comm. (Schwarz, תקות אנוש, p. 237) nimmt für הכר an die entgegengesetzte Bedeutung von erkennen, הפך ההכרה, und erklärt es mit „Lügen strafen". Vielleicht hat auch JK an כָּהַר gedacht, das, wie mir Herr Prof. Dr. Barth-Berlin freundlichst mittheilt, nach dem Muḥît-al-Muḥît auch in der Bedeutung frech sein vorkommt.

[1]) Gal. 96 art. חך — IG. Wb. 224,4. Ebenso Ibn Koreisch Risâle, p. 73.

[2]) Gal. 102 art. חרט. IG. Wb. 247, 26 übersetzt das Wort in II. Kön. mit כריטתין, hingegen bemerkt er bezüglich der Stelle in Jes: 3, 22: יקאל אנהא אלמנאדיל. Ersteres hat nach den Lexicis auch die Bedeutung „Beutel", während Letzteres eine Art „Kopftuch" bezeichnet. JK scheint nun hier missverständlich beide Bedeutungen verwechselt zu haben, wie andrerseits IE. im Comm. zu Jes. 3, 22, es irrthümlich für beide Stellen als „Tücher" auffasst; Vgl. Bacher, A. I. E. als Grammat., p. 166—167 s. v.; siehe auch Bacher, SPVG, p. 28, und ibid. Anm. 2. Eine Art „Umhüllung" scheint das Wort in Jes. auch nach Ibn Koreisch Risâle p. 89 zu sein חמאא אלכמא לראיס. — Ueber die Gleichstellung von arab. H mit hebr. כ, resp. כ bei den jüdisch-arabischen Sprachgelehrten vgl. Bacher in ZDMG XXXVII p. 458 fgg. — Parchon im Machbereth (ed. Stern, p. 23 b) bemerkt zu II. Reg. 5, 2 שני שקים או כיסים und zu Jes. 3, 22: בגדים שפורסים על השלחן בשעת הסעודה. Jehuda Ibn Bal'âm zu Jes. 3, 22 (ed. Derenbourg RDEJ XVII 193) enthält sich, wie er bemerkt, sowohl betr. dieses Wortes, als einiger anderer an jener Stelle, einer Erklärung, weil לא יוקף עליה באלחקיקה „man deren Bedeutungen nicht mehr genau feststellen könne".

[3]) Gal. 104 art. טר — IG Wb. 267, 31. Vgl. auch Bacher, SPVG, p. 45. Anm. 1.

[4]) Gal. 146 art. קה und ס' חקה p. 39, Z. 4—5. An letzterer Stelle muss es natürlich statt ועברה heissen ועבודה. Vgl. IG, Wb. 291, 22. JK's Erklärung deckt sich jedenfalls mit der des Ibn Gannach, zumal er das französische obédicance hinzufügt, nur, dass er den Begriff des Gehorsams, טאעה, den

מתלהמים (Spr. 18, 26. 26, 22) ist nach dem arabischen לַהַם als „verborgen sein" zu erklären, כלו׳ בלוע ונחבא [1]).

מַגָּל „die Sichel". Das Dagesch ersetzt ein ausgefallenes, wurzelhaftes נ; im Arabischen heisst das Wort מנגל [2]).

מַזָּרוֹת (Hiob 38, 32) ist gleich מְזָלוֹת, wie andrerseits אלמנותיו und ארמנותיו, und bedeutet dasselbe, wie das arabische מַנָאזֶל אלסַמַא die Bewegungen, überhaupt die Stellung der Sterne = מחנות הכוכבים [3]).

---

jener angiebt, etwas schärfer fasst. Auch IE im Comm. zu Gen. 49, 10 hat משמעות. Andere Ausleger zu Spr. 30, 17, so Mose Kimchi (Pseudo-IE) und der andere dem IE zugeschriebene Mischle-Comm. (ed. Horowitz, Frf. a. M. 1883, p. 43, ed. Driver, Oxford 1880, p. 52) erklären es mit חברת עם המוכיחה resp. המיסרת, also mit „Gesellschaft" eig. „Verbindung" ebenso wie יקהת Gen. 49, 10 mit קבוצה wiedergegeben wird. Vielleicht ist diese Auffassung herzuleiten von einem Missverständniss der Worte IG's im Wb. 294, 5: מאמתהם ואנקיאדהם „ihr Gehorsam und ihr Sichhinziehen nach ihm". In der Mitte zwischen beiden Auslegungen steht die des Sâmuel ben Meir zu Gen. 49, 10 (ed. Rosin, p. 71) קבוצת האמות שהיו כמופים. In Berliner's Plétath Sofrim, hebr. Theil, p. 29, wird im Namen eines ר׳ שמשון eine Erklärung angeführt כלו׳ יקהת עמים או יהיה יקהת, קהיית כל העמים ישמעון; vgl. die sehr instructive Abhandlung von Zimmels über die Geschichte der Auslegungen dieses in messianischem und christologischem Sinn vielfach behandelten Verses, Magazin XVII und fgg., spec. XIX, p. 74—75. — Saadia übersetzt יקהת Gen. 49, 10 (ed. Derenbourg, p. 78) mit תנחמע also „sich sammeln" und ebenso Spr. 30, 17 (ed. Derenbourg, et Lambert, p. 190) mit באנמאמהא. Ebenso fasst Saadia auch יָקַהּ (Spr. 301) als אלנאמע „Sammler" auf, abenso wie אגור. Unter letzterem sei zu verstehen Salomo als „Sammler der Weisheit", Sohn David's, der יקה genannt wird, weil er das Volk gesammelt, d. h. geeinigt hat; יקה sei eine Abkürzung von יַקְהֵל und der Ausfall des ל sei zu erklären wie בחל יורשאל für בחלק יורשאל: (vgl. ed. Derenbourg et Lambert, p. 182—183): וכאן דאוד אבוה אלנאמע אלאמה מלקבה יָקַהּ משתקא מן ויקהֵל דו בחלק יורשאל (I. Kön. 21, 23) בסקוט אללמד מחל קולה בחל׳ יורשאל בסקוט ק׳. Demgegenüber sei bemerkt, dass Samuel b. Meir im Comm. יקהת (Gen. 49, 10, ed. Rosin, p. 71) es auf Rechabeam bezieht, den die unter dem Scepter seines Vaters gebeugten versammelten Stämme huldigen werden. Ferner sei hingewiesen auf Raschi zu Spr. 30, 17, der יקהת erklärt als die im Gesicht der Mutter sich sammelnden Runzeln, wozu zu vergleichen das Targ z. Stelle קשישותא (vgl. auch in den Nachträgen).

[1]) חקה p. 25, auch p. 35, — IG. Wb. 346, 26 fgg.

[2]) Gal. 118 art. מגל — IG Wb. 405, 7.

[3]) Diese Vergleichung findet sich im Münchner Fragment des Hiob-Comm. Dieselbe Ausführung siehe bei IG Wb. 369—370. Saadia z. St. (ed. Cohn p. 83) übersetzt mit נגום „Sterne".

נָמַס (Deut. 34, 7) bedeutet „vertrocknet sein“ nach dem Arabischen נמּס, in der Wendung נמּס אלכּבו = יבש הלחם [1]).

סגריר (Spr. 27, 15) von סגר abgeleitet, bezeichnet entweder den Tag, an dem man sich wegen anhaltenden Regens nur im Hause aufhält [2]), oder es ist = dem arabischen זמהריר „der Tag der strengen Kälte: ויכול פי׳ סגריר זמהריר בערבי הוא הקור הגדול והרוח הקשה [3]).

עטשותיו (Hiob 41, 10) bedeutet „Nüstern“ gleich dem arab. עטאסה [4]).

רפד (Hoh. Lied 2, 5). Die aus dem Zusammenhang und dem Parallelismus sich ergebende Bedeutung von „sich stützen“ ist zu belegen nach dem Arabischen: שכּן בערבי קורין לסמך רפדה [5]).

רפק (Hoh. Lied 8, 5) bedeutet „sich verbinden“ nach Analogie des Arabischen, wo der „helfende Genosse“ רפּאק und die „Genossenschaft“ רפקה heisst [6]).

---

[1]) Gal. 8 art. לשדי — IG Wb. 417, 10 mit Anwendung derselben Redensart.

[2]) ס׳ חקה p. 35. Dieses ist die zweite Erklärung bei IG, Wb. 475, 21 (I. Sam. 23, 7) ורבּמא כאן אשתקאקה מן כי נסוד לבא לאנקבאץ אלנּאס מן אלנּאחשאר פי הדא אלוקת: „Vielleicht ist es abzuleiten von der Stelle I. Sam. 23, 7, da sich die Menschen zu solchen Zeiten vom Ausgehen zurückhalten“.

[3]) Dies ist die erste Erklärung bei IG. ibid Z. 20 (vgl. noch in den Nachträgen).

[4]) Gal. 143 art. עטש — IG Wb. 518, 30. Das Wort עטאסה bei JK scheint eine spätere Umänderung zu sein aus עטאסה „seine Nüstern“ bei IG l. c. Auch Saadia s. St. (ed. Cohn p. 88) hat עטאסה, also nicht die Femininform. Im Uebrigen ist das Wort auch durch das talmudische עטש in der Bedeutung „niesen“ zu belegen.

[5]) Gal. 153 art. רפד. Für Parallelismus ist hier gebraucht der term. רבתוב בצדו כמל דבר; vgl. auch den term. כמלו in ס׳ חקה, p. 4, Z. 3 von unten. IG Wb. 685, 21 übersetzt רפדוני mit אדרפדוני. — JK scheidet, ebenso wie IG diese Stelle von ירפד (Hiob 41, 22) und רפידתו (Hoh. Lied 3, 10), hingegen Saadia übersetzt auch ירפד mit ירתפד (ed. Cohn, p. 88, l. Z.). Zu bemerken ist, dass auch IE zu Cant. 2, 5 gleichfalls das arabische Wort vergleicht: im gangbaren Com. z. St. בלשון ישמעאל ר״א שימו היציע תפוחים מן רפידתו כמו חזקוני; er fügt jedoch hinzu: שמעינו הצמה והוא רתוק בעיני (Hiob 41, 22) ירפד חרוץ על מיט (H. L. 3, 10) והב; hingegen in dem von Mathews, London 1874 edirten, und nach dessen Beweis, Vorrede p. VIII, auch Friedländer, Essays, London 1877, p. 181 bis 182, vor dem gangbaren, und bereits in Italien, verfassten Commentar heisst es (ed. Mathews, hebr. Theil p. 5): כמו סמדוני [מביבי] שימו רפידתי או חזקוני (vergleiche hierzu noch in den Nachträgen).

[6]) Gal. l. c. art. רפק. IG Wb. 686, 7 übersetzt es nur mit מתרפּקה

שְׂבָכָה (I. Kön. 7, 17) bedeutet „Netz“ wie das arabische شَبَكَة [1]).

Noch sei hier hingewiesen auf eine von David Kimchi seinem Vater zugeschriebene Vergleichung mit dem Arabischen betreffs des Wortes מרזח (Jer. 16, 5 und Amos 6, 7). Im Çomm. zu beiden Stellen bemerkt er: ואדוני אבי ז"ל פי' כי הוא לשון הרמת קול בין לבבי בין לשמחה וכן הוא בלשון ערבי مرزح [2]). In der uns nun nach dem Sefer Hagaluj [3]) vorliegenden Erklärung der Stelle hat Joseph Kimchi eine ganz andere Auffassung derselben. Darnach bedeutet das Wort in beiden Fällen nur Trauer, eigentl. „Die Trauermahlzeit“ [4]). (Schluss folgt.)

---

und erklärt: es „sie ist ihrem Geliebten zugeneigt, zu ihm gnädig“, ferner führte er eine andere Ansicht an, wonach es heisse, „sie stellt sich nicht freundlich zu ihm, um ihn, nach Art der Liebenden, noch mehr herauszufordern“; doch sei dies nicht zu belegen; vgl. das Wortspiel im Original וקאל נירי מתדלדה עליה בלא דליל. In der Bedeutung „verbunden“ und mit Vergleichung des Arabischen haben es auch Ibn Esra und Raschi z. St. Letzterer sagt: ובערבי קורין לחבורה רפקתא, soll jedenfalls heissen رفقة. — Zu רפאק „Genosse“ vgl. den Titel der von Samuel ha-Nagid und Genossen gegen Ibn Gannach zur Vertheidigung Juda Chajugs gerichteten Streitschriften (vgl. noch die Nachträge).

[1]) Gal. 157 art. שבך. — IG Wb. 698, 16. Auch Ibn Koreisch Risâle p. 87, ferner IE zu Hiob 18, 8; cf. Bacher, AIE als Grammat., p. 172 s. v. Auch Saadia zu Hiob 18, 8 (ed. Cohn p. 49) übersetzt es mit שבכה.

[2]) Vgl. hierüber die Ausführungen bei Bacher, RdEJ VI, 214, wo auch diese Angabe auf Grund der arabischen Originallexikographen berichtigt wird. Vgl. jedoch DK im Wb. art. רזח.

[3]) p. 152 art. רזח.

[4]) JK beruft sich auch auf Talm. Babli Kethuboth 69 b, wo das Wort allerdings mit einer ganz anderen Etymologie erklärt wird; Raschi zu Jer. 16, 5 verweist auf Sifrê zu Num. 25, 3, wo מרזחין „Gastmähler der Freude“ bedeutet. — Wir bemerken hier, dass in dem dem Hebräischen ganz nahe stehenden Phönizischen das Wort מרזח gleichfalls zu finden ist. So heisst es in der von Rénan veröffentlichten Inscription phénicienne de Tirée, mitgetheilt von Halévy in seiner Besprechung derselben REJ, XVI, 140 fgg. auf p. 140 Z. 4. von unten: בימם ד' למרזח „am 4 Tage des Monats מרזח.“ Dazu bemerkt Halévy p. 141 Folgendes: à en juger d'après l'hebreu מרזח, qui signifie en même temps „deuil funèbre“ et „festin“ représentant l'idée du repas funèbre, qui terminait la cérémonie du deuil, on incline à penser, que c'était le mois d'Elloul, dans lequel on célebrait la resurrection d'Adonis-Tammouz, mort au mois précedent, mois qui portait le nom du dieu Tammouz. Vgl. DK im Çomm. zu Ez. 8, 14 (vgl. die Nachträge hierzu).

Ein Jahrhundert einer Frankfurter Aerztefamilie.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Aus dem Hause zum Buchsbaum, das schon vor dem Jahre 1612 auf der linken Seite der Judengasse von Frankfurt am Main stand, wenn man von „der Bornheimer Pforten" darin eintrat[1]), ist ein Geschlecht jüdischer Aerzte hervorgegangen, das ein Jahrhundert hindurch von Vater auf Sohn die Wissenschaft und Kunst der Medicin mit steigendem Ruhme fortgepflanzt hat. Wir werden hier derselben Erscheinung ansichtig, die uns nachweislich zwei Aerztefamilien in Posen darbieten[2]), in denen der ärztliche Beruf ebenfalls durch eine Reihe aufeinanderfolgender Generationen forterbte.

Der älteste Buchsbaum, der Montag den 25. Februar 1669 sich in Padua zur Doctorprüfung meldete, um am Donnerstag den 28. Februar darauf den Lorbeer der philosophischen und medicinischen Facultät zu empfangen[3]), war Wolf Benjamin Levi Busebaun, d. i. Buchsbaum, wie er in der Universitätsmatrikel von Padua genannt wird. Er wird hier auch als Sohn des Frankfurter Juden Anselm bezeichnet, in dessen Namen wir von vorn herein das hebräische Ascher vermuthen dürfen. Unter diesem Namen erscheint denn auch der Vater in der That auf einem hebräischen Gedichte, das zu Ehren dieser Promotion von einem Freunde Benjamin Wolf's verfasst und dem Druck übergeben wurde. In meiner Sammlung von Einblattdrucken, die allerlei Gelegenheitsgedichte verschiedener Jahrhunderte aus Italien enthält, hat sich auch dieses Elogium erhalten, das nur mit den Buchstaben ק"ת unter-

---

[1]) Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten III, 197 über ein anderes bereits 1466 von seinen jüdischen Besitzern an Christen verkauftes Haus zum Buchsbaum „am Weckmarck, nicht weit vom Storch" s. Schudt IV, 2, 12 ff.

[2]) Revue des études juives XX, 275 und Monatsschrift 38, 131 ff.

[3]) Revue XX, 283. Statt Busetanum l. Busebaum.

zeichnet ist [1]). Sollte am Ende unter diesem Zeichen Einer der Brüder Conegliano, Israel oder Josef Konian sich verbergen [2]), mit denen der deutsche 24jährige Benjamin Wolf leicht befreundet gewesen sein mochte, als er im Ghetto von Padua seinen medicinischen Studien oblag? Der italienische Dichter, dem der deutsche Geleitname des vom Erzvater mit dem Wolf verglichenen Benjamin auffällt (1 Mos. 49, 27), spielt mit dem Namen des jungen Laureaten, in dem für ihn zum ersten Male ein Wolf auftritt, dem man nicht mit Fallgruben, sondern mit Lorbeeren begegnet und statt Waffen Lobgesänge entgegenbringt.

Der Dichter hatte ein Recht, von Benjamin zu sagen, dass er erst auf der Erde umhergewandert sei, bevor er sich in Padua niederliess, um seine medicinische Ausbildung zu vollenden. In seiner Eingabe an den Rath seiner Vaterstadt [3]) beruft sich Benjamin Levi Buxbaum, wie er sich hier nennt, darauf, dass er dreizehn Jahre auf deutschen und italienischen Universitäten wie Heidelberg, Wien, Siena, Pisa und anderen, die er hier nicht aufzählt, studirt habe, bevor er im Februar 1669 zu Padua, wo er volle zwei Jahre seiner Ausbildung gewidmet, zum Dr. phil. et med. promovirt worden sei. Vielleicht hat Benjamin, der nach dem Tode seiner Ende 1656 verstorbenen trefflichen Mutter Treinele, geb. Oppenheim [4]) die Heimat verlassen und seine Wanderjahre begonnen zu haben scheint, bereits im Ghetto von Wien die Bekanntschaft Isaac und Jacob Winklers, der beiden Söhne Dr. Leo Winkler's [5]) gemacht, die im gleichen Jahre mit ihm die medicinische Doctorwürde in Padua errangen. Neben dem Besuche der Universitäten hatte Benjamin auch den Umgang mit erfahrenen

---

[1]) S. Anhang. Selbst die Vocalisation der Vorlage ist getreu beibehalten.

[2]) D. Kaufmann, Dr. Israel Conegliano IV und VI.

[3]) Ich verdanke diesen Auszug aus den Medicinalacten (Med. XXIII, 79) der Güte des Herrn Stadtarchivars von Frankfurt am Main, Dr. R. Jung.

[4]) Ich erkenne sie in No. 817 der eben im Erscheinen begriffenen Frankfurter Grabschriften ed. M. Horovitz:

מרייגלה א' אנשיל בוקסבוים
יום ה' כ'ב חשון תר'ז לפ'ק.
שקמה שמשה של אשה חשובה
וחסידה הגבירה מ' מרייגל
בת ר' יוסף יוזבל אופנהיים
תנצב"ה.

[5]) Revue des études juives XX, 282—4.

Aerzten gepflegt. Er war auf seinen Reisen auch nach Rom gekommen und hier des Umgangs mit Männern seines Faches, insbesondere den Leibärzten der Königin Christine von Schweden, Benedictus a Castro [1]) und Petrus Machiato, gewürdigt worden. Gestützt auf einen so langen Studiengang und so reiche Erfahrung glaubte Benjamin als geborener Frankfurter die Zulassung zur Praxis erbitten zu dürfen, die ihm denn auch nach dem 3. Juni 1669, an dem sein Gesuch zur Verhandlung kam, vom Rathe gewährt wurde.

So hatte denn Benjamin Wolf, eigentlich Simeon [2]) Benjamin Wolf Buchsbaum nicht lange auf die Gelegenheit zur Bewährung seiner Kunst zu warten brauchen. Noch in demselben Jahre eröffnete sich daheim in seiner Vaterstadt für ihn eine Praxis [3]), die ihm Erwerb und stetig wachsende Ehre brachte; man scheint zu Hause ordentlich auf seine Wirksamkeit gewartet zu haben. Doctor Wölffgen [4]) ward ein von Juden wie von Christen gleich sehr gesuchter Arzt, eine stadtbekannte Frankfurter Persönlichkeit, der selbst der Conrector des Frankfurter Gymnasiums, Johann Jacob Schudt, der Urheber der „Jüdischen Merckwürdigkeiten", nichts Schlimmeres nachzusagen wusste [5]), als dass er Zeit seines Lebens kein besonderer Freund des Medicinirens gewesen sei und, nur dem Drängen seiner Patienten nachgebend, sich zum Verschreiben verstanden habe. Soll er doch, als er am 25. Sivan, d. i. Mittwoch den 26. Juni 1715 wie ein rechter Frommer [6]) am Tage seiner Geburt mit seinem vollendeten 70. Lebensjahre das Leben beschloss, seine Söhne, Töchter und Tochtermänner an sein Sterbelager berufen und also zu ihnen gesprochen haben: „Wo ihr lang leben wollet / so brauchet keine Artzney; ich bin zwar selber ein Medicus gewesen / und habe den Leuthen viel verschrieben / allein sie haben es so verlangt."

---

[1]) Vgl. Carmoly, histoire des médecins juifs, p. 174.
[2]) Schudt IV, 2, 184.
[3]) S. Horovitz, Jüdische Aerzte in Frankfurt a. M., 32, n. 2.
[4]) Schudt a. a. O.
[5]) Ib. 184 f.
[6]) Vgl. Sota f. 13 b. Seine Grabschrift No. 1664 — vgl. den Wortlaut von No. 2272 — ist leicht zu ergänzen:

הרופא מומחה האלוף הר"ר ואלף סנ[ל צו]ם בוקסבורם
ציון הלא תשאלי דבר מי לך
מה שחצב קבר מה ספון ושמון
איש שהי' עוסק בחכמת דרפואות
כמה שנים והי חד מחק
דקברנים ה"ה רחב בנימין
ב"ר [אשר] ז"ל נפ' [יו"ד כ"ה סיון] תעה לפ"ק.

Benjamin Wolf hatte bereits in seinen letzten Lebensjahren die Sicherheit, dass sein Beruf in seinem Hause sich forterben werde. Seine zwei Söhne Liebmann und Gutmann, die zu Leyden Medicin studirten und Doctoren wurden[1]), blieben die Fortsetzer seines Namens und Wirkens in Frankfurt am Main.

Am 8. Mai 1697 wurden Beide unter dem Namen ihres Vaters als Familiennamen in die Matrikel der medicinischen Facultät an der Universität Leyden eingeschrieben. Liefmann Benjamin und Goudman Benjamin erscheinen hier als gleichaltrig, beide als im Alter von 20 Jahren stehend eingetragen[2]). Liebmann empfängt hier bereits am 13. Juni desselben Jahres die medicinische Doctorwürde auf Grund seiner bei Abraham Elzevier erschienenen Dissertation de Hydrope[3]), die er seinem Vater, damals bereits Parnes, Vorsteher von Frankfurt am Main, zueignet. „Prudentissimo Viro Patri D. Wolfgang Buxbaum pranos med. doctori in celeberrima urbe Francofurtensi filiari amore ad rogum usque prosequendo", so lauten die Worte dieser Widmung. Gutmann, der mit seinem Bruder am Canal Oude Rijn wohnte, wird fünf Tage darauf zum Doctor der Medicin promovirt. Seine Dissertation ist de Peste betitelt, bei demselben Elzevier erschienen und seinem Lehrer, dem Professor der Anatomie und Medicin, damals Rector Magnificus der Universität Leyden, Godofredus Bidloo[4]), gewidmet.

Das Ansehen und die ausgebreitete Praxis, die der Vater sich errungen hatte, bahnten den mit dem ärztlichen Doctorgrade heimgekehrten Söhnen rasch den Weg.

Liepmann, der ältere, der Schwiegersohn des hochangesehenen Ahron Lewi d. i. Fränkel in Worms,[5]) ward so beliebt und seinen Patienten so unentbehrlich, dass er sogar eine

---

[1]) Schudt a. a. O. und II, 404. Seine am Freitag 26. Adar d. i. 13. März 1733 verstorbene Tochter Schönele war Mose Rothschild verheirathet, s. ihre Grabschrift in Frankfurt No. 2089.

[2]) Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae [ed. G. du Rieu], p. 745.

[3]) Ich verdanke die folgenden Mittheilungen der Bereitwilligkeit des Herrn Directors der Universitätsbibliothek von Leyden Dr. W. N. du Rieu.

[4]) Geb. 21. März 1649, gest. 30. April 1713 s. du Rieu, Album, p. XXIX.

[5]) בת הקצין כ"ה אהרן לוי מוירמש heisst es auf dem Grabstein No. 1977 seiner am Rüsttage des Succothfestes d. i. 7. October 1729 verstorbenen Gattin Fögele. Ueber Ahron Lewi s. Kaufmann in Berliner's Magazin XVII, 87 ff.

Zeitlang aus dem Gefängniss im Bornheimer Thurm, in das er in Folge der Klage eines Gläubigers gerathen war, unter Begleitung des Kerkerbeschliessers, in Frankfurt damals Richter genannt, und von Soldaten freilich, seine Kranken besuchen durfte. Er soll seine unfreiwillige Musse hier auch zur Abfassung eines dicken Buches von der Medicin, das er nachmals in Druck zu legen beabsichtigte, benutzt haben [1]).

Gutmann Wolf Buxbaum, der jüngere der zwei Söhne Benjamin Wolf's, hatte eine glücklichere Laufbahn. Dem Vater gleich geehrt und geliebt, in Folge seiner hohen Bildung und tüchtigen Fachkenntniss viel gesucht, nahm er in Stadt und Gemeinde eine angesehene Stellung ein, aus der nur sein im Jahre 1770 erfolgter Tod ihn reissen konnte [2]).

Eine Zeitlang hatte er mit seinem Sohne Amschel, dem Namensträger seines Grossvaters, zusammengewirkt. Dr. Amschel Gutmann Buxbaum hatte, während sein Vater noch nach Leyden hatte pilgern müssen, um das Doctorat der Medicin zu erlangen, bereits an einer deutschen Universität den Doctortitel erwerben dürfen. Im Jahre 1729 wurde er in Giessen auf Grund einer Dissertation promovirt, die den Titel führt: Theses medicae de febri miliari puerperarum [3]). Allein es war dem Vater nicht gegönnt, sich lange des Zusammenwirkens mit seinem Sohne zu erfreuen, da Amschel Buxbaum bereits am 15. August 1743 vor der Zeit durch den Tod hinweggenommen wurde [4]).

---

[1]) Schudt IV, 2, 185.

[2]) Horovitz a. a. O. 34, n. 1. Die Angabe über seine angeblich Giessener Disseration: Tentamen theoretico-practicum haemorrhagiae uteri 1729 muss auf einem Irrthum beruhen. Judmann's am 2. Tage Succoth, d. i. 20. September 1747 verstorbene Tochter Channa war an Abraham Jessel Kohn in Frankfurt verheirathet, s. ihre Grabschrift No. 2579.

[3]) Die von Horovitz p. 33, n. 3 genannte Dissertation des Anselmus Guthmann Buxbaum, die nach dem Catalogue of printed books im British Museum vorhanden ist, habe ich in den Universitätsbibliotheken von Bonn, Giessen und Göttingen vergeblich gesucht.

[4]) Horovitz ib. Die Eingabe der Judenärzte an den Rath, auf der Vater und Sohn Gutmann Wolff, und Amschel Guttmann neben Beer Liebmann unterzeichnet sind (Med. XXIII, 86 ff.), datirt von 1738. Seine Grabschrift No. 2465 lautet:

הרופא מומחה ה"ה הנעלה ר' אנשיל
צו בוקסבוים בן ה"ה הישיש הנעלה
כהר"ר יודמן רופא סנ"ל נר"נ יום ד' [lies: ה']
כ"ה אב תק"נ לפ"ק של וה אתקונן
(ה)[ב]מתקוננים שנפ' רך בשנים ונ"ח
ברפואות לדלים ולעניים בז' תנצב"ה.

Anhang.

ממערות ורנקפורט זאב יצא הבחור הנחמד החכם
בנימין בן הנעלה החר אשר לוי ויקום
ויתהלך בארץ. ויהי כאשר הגיע לעיר פאדובה וילמד
לטרף טרף שם שם לו חק ומשפט ושם טרף הפילוסופיאה
והרפואה וביום ינתן כתר מלכות נזר החכמות בראשו ימלא

טרף חוריו ומעונותיו תרופה
ביום ה כז אדר ראשון התכט
נתתי את לבי לשודר עליו ואפתח פי ואמר:

עַת יַעֲלוּ בָעִיר זְאֵבֵי עָרָב
אָז יִפְחֲדוּ אָז יִירְאוּ מִנֶּשֶׁת
מִשְׁטַח חֲרָמִים שָׁם מְזוֹרָה רָשָׁת
פַּחִים סְבִיבוֹתָם חֲנִית וַחֶרֶב

הַיּוֹם לְעֵינֵי כָּל זְאֵב נָר קָרֵב
שָׁרֵי רְפוּאוֹת לֶאֱחוֹז לָרָשָׁת
טָרַף לְרֹאשׁוֹ זֵר וְתַחַת קָשָׁת
הָעָם לְעוּמָתוֹ זְמִירוֹת יָרֵב

הֵן יִגְשׁוּ אֵלָיו כְּאָח וָרֵעַ
אוֹרָח וְשִׂמְחָה רָאֲתָה עֵינֵינוּ
תַּחַת חֲנִית נַחַל יְקָר נוֹבֵעַ

נִשְׁמַח וְנָגִיל יַעֲלוֹז לִבֵּנוּ
טָרָף בְּפִיו חָטַף וּבַל הֵרֵעַ
כִּי הוּא פְּאֵר טָרַף וְיִרְפָּאנִי

יק

Besprechungen.

Bacher, Prof. Dr. Wilhelm. Die Agada der Palästinensischen Amoräer. Zweiter Band: Die Schüler Jochanans (Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts). Strassburg i. E., Karl I. Trübner. 1896. VI (2) u. 545 SS., 8.

In der Einleitung zu dem im Jahre 1892 erschienenen ersten Bande verbreitet sich der Verfasser mit dankenswerther Ausführlichkeit über Ziel und Aufgabe seiner Arbeit. Er beabsichtigt nicht, eine Geschichte der Agada zu geben, eine Darstellung ihrer Stufen und einzelnen Phasen; worauf es ihm in erster Reihe ankommt, ist vielmehr eine solche Bearbeitung des Stoffes, welche Charakter und Eigenart der vornehmsten Träger und Urheber der Agada in scharfen Umrissen hervortreten lasse. Für diesen Zweck, für die gründliche Kenntniss, welche die Darstellung uns von den Leistungen der einzelnen Autoren verschaffen soll, ist nach Ansicht des Verfassers auch das Unscheinbarste und Fernliegendste von Bedeutung. Nichts will er missen, Alles ist für ihn werthvoll, um den Geist jener fernen Zeit abzuspiegeln, die Denkweise jener Männer uns zu erschliessen und uns einen Einblick in die Welt, in der sie sich bewegten, zu gewähren. An diese Ausführungen, welche hauptsächlich über die Absichten des Verfassers orientiren und uns den besten Massstab für die Beurtheilung seines Werkes an die Hand geben, schliessen sich einzelne treffende Bemerkungen über Geist und Charakter der Agada im Allgemeinen.

Mit Recht wird Bd. I, S. XIV gesagt, dass die Agada auch als Erzeugniss der nach dichterischer Bethätigung ringenden Volksseele zu betrachten sei, als die einzige Aeusserung dieser Art während eines langen Zeitraumes, vom Abschluss der biblischen Poesie bis zum Erwachen der neuhebräischen Dichtung. Durch diese Bemerkung wird ein Punkt gestreift, der für die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt, nicht ohne Bedeutung ist. Vieles von dem, was auf Seite XV so treffend die „immanente Poesie der Agada" genannt wird, wird auch immanent bleiben, und muss bei einer Bearbeitung, die wissenschaftlichen Zwecken dient und keine freie dichterische Nachbildung sein will, verloren gehen. Der Geist einzelner Agadas wird in einer Uebersetzung, dieselbe mag noch so kunstvoll sein, nicht zum Vorschein kommen. Es fragt sich daher, ob nicht jener „intime Einblick in die Geisteswelt" der Agadisten, den uns die Darstellung gewähren soll, in vielen Fällen auch nur auf intimem Wege gewonnen werden kann, nämlich durch unmittelbare Vertrautheit mit den Quellen. Doch richten sich diese Bemerkungen nicht gegen den Verfasser, sondern heben nur eine Eigenthümlichkeit des Stoffes hervor, welche allerdings zur Folge hat, dass auch die beste Wiedergabe zuweilen den ursprünglichen Text nicht ersetzen kann. Dieser Eigenart und dem spröden Charakter des Stoffes ist es zuzuschreiben, wenn trotz aller Meisterschaft und glänzenden Gewandtheit des Verfassers manche Stellen unverständlich bleiben. Wie soll z. B. der Satz verstanden werden, der sich auf S. 66 des vorliegenden Bandes findet: „Zehnmal ist — in Gen. 23 und ib. 49, 32 — dieser Name (בני חת) geschrieben, entsprechend den zehn Geboten. Das soll Dich lehren, dass, wer das Kaufgeschäft eines Frommen deutlich darlegt — wie es beim

Kaufe der Höhle Machpela der Fall ist — sich ein Verdienst erwirbt, als hätte er die zehn Gebote erfüllt". Im Original ist der Sinn klar, denn da heisst es כל המברר מקחו של צדיק, und da merkt man sofort, um was es sich handelt, nämlich um Sicherstellung gegen irgend mögliche Anfechtungen und Zweifel. Wir sind dabei unvermerkt auf einen Punkt gerathen, den wir von Haus aus gar nicht berühren wollten, weil er von untergeordneter Bedeutung ist. Was uns zumeist interessirt, ist die wissenschaftliche Behandlung des Stoffes, und von dieser Seite will wohl auch der Verfasser am liebsten beurtheilt sein. Nach dieser Richtung hin müssen wir nun rückhaltlos die grosse Schaffenskraft, den Fleiss und die Energie anerkennen, die in der Darstellung des Verfassers uns entgegentritt. Mit grosser Belesenheit und Sachkenntniss wird der über ein weites Litteraturgebiet zerstreute Stoff bewältigt und in einer klaren übersichtlichen Ordnung vorgeführt, die geeignet ist, ein anschauliches Bild von den Leistungen der einzelnen Agadisten zu geben. In den einleitenden Abschnitten, in denen die persönlichen Beziehungen der Autoren behandelt werden, ist das biographische Material mit grösserer Vollständigkeit gesammelt und verwerthet, als es bisher in den einschlägigen Werken geschehen ist. Manche irrige Angabe der Früheren wird vom Verfasser berichtigt, Altes von einer neuen Seite beleuchtet, was noch als unsicher und zweifelhaft gelten musste, durch neue Beweise und Gründe erhärtet. Dahin gehören die Erörterungen über das Verhältniss R. Eleasar's zu R. Chija, welche die Ansicht Frankels tiefer begründen, die Bemerkungen über Abahu II. und Abimi S. 88, A. 1 und S. 101, A. 4. In Fällen, in welchen die Ueberlieferung schwankt, und es zweifelhaft ist, welchem Agadisten ein Ausspruch zugeschrieben werden muss, wird die Untersuchung mit grosser Gewissenhaftigkeit und mit Vergleichung aller einschlägigen Quellen geführt. Die Noten, welche den Text begleiten, enthalten eine grosse Anzahl sachlicher Erläuterungen und sprachlicher Erklärungen, ebenso zeugen oft einzelne Bemerkungen, die am wenigsten in die Augen fallen, von der Sorgfalt und Genauigkeit des Verfassers, vgl. S. 24, A. 7; 31, A. 2; 34, A. 3; 49, A. 3; 148, A. 8. Wollten wir alle unsere Behauptungen durch Beispiele belegen, so würde uns dies zu weit führen, und aus demselben Grunde müssen wir es uns auch versagen, den vor vier Jahren erschienenen ersten Band mit in unsere Betrachtung hineinzuziehen. Was nach unserer Meinung für den Verfasser am meisten charakteristisch ist, das ist eine gewisse Vorliebe für das Schlichte und Einfache, die alle gesuchten Erklärungen vermeidet, — ein Vorzug, der nicht stellenweise auftritt, sondern durch das ganze Buch sich hinzieht und der Darstellung das Gepräge aufdrückt.

Um jedoch Einzelnes nicht ganz zu übergehen, wollen wir eine kleine Anzahl von Stellen hervorheben, darunter einige, in Bezug auf welche wir mit dem Verfasser nicht übereinstimmen, und andere, die uns zu Bemerkungen und einzelnen geringfügigen Berichtigungen Veranlassung geben.

S. 12, A. 6. Frankel bezieht den Satz auf R. Elieser und hat nicht die vom Verfasser angeführte Stelle, sondern eine andere im Auge (המושה תפלתו קבט). S. 13, A. 4. Bei der Berufung auf die Belehrung seines Ahnen ist wohl weniger an II. Chr. 7, 14, als an Kohelet 5, 6 zu denken, weil doch der Satz אם ראית חלומות קשים וכו' offenbar an die Schriftstelle in Kohelet angeknüpft wurde. Wir heben dies hervor, weil aus der Darstellung des Verfassers nicht ersichtlich ist, in welcher Weise die verschiedenen Aussprüche verarbeitet und mit einander ver-

knüpft wurden. Anstatt אמר רבי hat Jalkut אמר ר״א, womit noch Babli Berachot 10b zu vergleichen ist: אמר ר׳ חנן אפילו בעל החלומות וכו׳. S. 16, A. 3 ist hinsichtlich der Namensverwechslung zwischen R. Elieser und R. Jizchak noch zu vergleichen S. 14, A. 5, S. 23, A. 3, S. 27, A. 1, ferner Berachot 5a אריי כל הקורא ק״ש כאלו אוחז וכו׳, wofür Jalkut Ps. N. 889 ר״א hat, welche LA beim Autor S. 218, A. 3 nachzutragen ist. Da hier eine Verwechslung durch Gleichklang der Namen oder Verschreibung nicht anzunehmen ist, so entsteht die Frage, wie es kommt, dass man Aussprüche des Einen dem Anderen zuschrieb? Es muss demnach eine Beziehung zwischen Beiden bestanden haben, was vielleicht hätte hervorgehoben werden müssen. S. 24, A. 6 scheint uns das Verhältniss zwischen den beiden einander widersprechenden Versionen in Jer. Sabbat 14c und Lev. r. c. 16 nicht richtig dargestellt. Wenn gesagt wird, dass an letzterer Stelle „irrthümlich die Traditionsdifferenz zwischen Tanchuma und Menachema auf Rab's Ansicht vom bösen Auge übertragen" werde, so wird dadurch eine ganz schiefe Auffassung erzeugt, abgesehen davon, dass Lev. r. nicht richtig benützt wird. In Wirklichkeit ist die eine Version ebenso berechtigt wie die andere, oder beide müssen dazu dienen, einander zu ergänzen. Dies umsomehr, als J. an Ort und Stelle die Ansicht Rab's תשעים ותשעה מתים בעין mittheilt, woraus nach unserem Text sich ein offenbarer Widerspruch gegen die Tradition Menachemas ergiebt. Es scheint daher, dass die ursprüngliche Version, von der ein Theil in Jer., ein Theil sich in Lev. r. erhalten hat, dahin gelautet haben wird, dass Rab die Schriftstelle auf das böse Auge bezog, entsprechend seiner Ansicht תשעים ותשעה בעין, während R. E. sie in Bezug auf מרה deutete, entsprechend der Ansicht תשעים ותשעה במרה[1]. S. 22, A. 5. Die Differenz zwischen Babli und Jeruschalmi verdiente vielleicht schärfer hervorgehoben zu werden, weil an solchen Beispielen zu ersehen ist, welche Wandlungen häufig einzelne Aussprüche erfuhren, und wie sie in Folge dessen schwer verständlich wurden. Raschi empfindet auch die Schwierigkeit und sucht sie zu beseitigen. S. 28, A. 5 anstatt Sabbat 53a l. 63a. S. 33, A. 3. Vielleicht steht die Deutung von משפחות הדרות באדמה in Verbindung mit der unmittelbar vorhergehenden und bezieht sich auf Gen. 19, 30? Denn auffallend erscheint es, wie Jemand dazu kommt, bei den Worten ונברכו בך כל משפחות האדמה an Ruth und Naëmi zu denken. S. 34, A. 1 scheint ein Versehen vorzuliegen, denn Tanchuma B. hat wie Jalkut עשירתם לי. Ibid. 93 und ebenso S. 36, A. 7 ist neben ר׳ נסא ohne näheren Grund der Name „Assi" angegeben, so dass es den Anschein hat, als sei der erstere Name zweifelhaft, was jedoch in Wirklichkeit nicht der Fall ist, da נסא ר׳ einige Mal erwähnt wird. S. 43 die Deutung R. E's zu Jesaia 10, 16 ist durchaus nicht so klar, wie es nach der Uebersetzung scheinen könnte, und umso mehr wäre es am Platze gewesen, noch auf Sabbat 113b hinzuweisen, wo die Deutung R. E's einem anderen Amora zugeschrieben wird. S. 48

1) Zur besseren Uebersicht setzen wir die Stelle hierher. J. ר׳ תנחומה בשם ר״א ר׳ מנחמה בשם רב והסיר ד׳ ממך כל חולי זה המרה דאמר ר״א תשעים ותשעה מתים במרה ואחד בידי שמים. Hingegen Lev. r. ר׳ תנחומא בשם ר״א ורב מנחמא בשם רב אמר והסיר ד׳ ממך כל חולי זו עין על דעתיה דרב״א תשעים ותשעה בעין ואחד בידי שמים. Auch der Umstand, dass die Begründung einseitig, bloss in Bezug auf R. E. geschieht, während doch von Zweien die Rede ist, spricht für eine Lücke. Der Text an letzterer Stelle lautete vielleicht ר׳ תנחומא בשם ר״א ורב מנחמא בשם רב חד אמר וכו׳ וחורנה אכר וכו׳ על דעתיה דר״א ותשעים ותשעה במרה ואחד בידי שמים. So oder ähnlich lautete vielleicht die Stelle auch im J., nur dass dort die Begründung für die Ansicht Rab's leichter fehlen konnte, da seine Ansicht in Bezug auf das böse Auge schon früher mitgetheilt wurde, daher es auch nicht auffallend ist, wenn an beiden Stellen sich lediglich die Begründung hinsichtlich R. E's erhalten hat.

die Bemerkung R. E's zu Jerem. 32, 14 bezieht sich nicht auf die Zeugenunterschriften, sondern steht im Zusammenhang mit dem Gegenstand, der unmittelbar vorher verhandelt wurde, und daher entfällt auch die Bemerkung S. 52, A. 6. — S. 56 wird ein angeblicher Ausspruch R. E's zu Richter 14, 4 angeführt: „Trotz des siebenmal wiederholten Verbotes der Verschwägerung mit den heidnischen Völkern heisst es dennoch bei Simson, dass seine Verschwägerung mit den Philistern von Gott gefügt war.“ An der Stelle jedoch, auf welche hingewiesen wird, Jer. Sota 17b wird von R. E. zu Richter 14. 4 nichts bemerkt, sondern es wird auf Grund eines Ausspruches desselben eine Frage aufgeworfen, worauf eine Antwort von R. Jizchak erfolgt[1]). S. 83, A. 1. Die Differenz zwischen R. E. und R. Jose b. Chanina, welche in B. R. Hasch. 17a nicht deutlich genug hervortritt und erst durch die Parallelstellen im Jerusch. in's rechte Licht rückt, wird durch die Darstellung des Verfassers gänzlich verwischt. Das „Neigen zur Gnade“ kann nicht geschehen durch Niederdrücken „der die Schuld enthaltenden Wagschale“, wie es beim Verfasser heisst, weil dadurch gerade das Gegentheil von dem, was beabsichtigt wird, erzielt würde, nämlich das Steigen der Wagschale des Verdienstes. Auch ist dabei übersehen, dass der Nachdruck zu legen ist auf die Worte R. E's ואין ליח ליה את יהיב ליה מן דידך. Und um kurz zu sein: nach der Ansicht R. E's wird die Wagschale des Verdienstes beschwert, nach der entgegengesetzten Ansicht die Wagschale der Schuld erleichtert (נושא עון). S. 90, A. 4 wird mit Unrecht auf Grund von Jer. Sabb. 4d gesagt, dass Abahu den sonst wenig bekannten Jonathan b. Achmai, der wahrscheinlich identisch ist mit dem Sabb. 49a erwähnten Jonathan b. Achnai, als seinen Lehrer bezeichne. Zu der S. 104, A. 5 gelegentlich angeführten Satzgruppe שאלו לחכמה וכו' ist zu bemerken, dass J. Makkot 31b, worauf hingewiesen wird, der Passus שאלו לתורה sich nicht findet. Hierbei mag noch erwähnt werden die auffallende LA im Jezirah-Commentar des R. Jehuda b. Barzilai p. 6, der Jer. Makkot anführt und nicht bloss שאלו לתורה hat, sondern noch einen Passus einschiebt שאלו לדוד וכו' אמר להן יתמי חמאים וכו'. S. 111, A. 2 scheint uns die Erklärung, welche zu einem Ausspruche Abahu's Exod. r. c. 31[2]) gegeben wird, nicht ganz sicher. Auffallend wäre der Gebrauch von בזכות האבות für ללמד זכות על האבות und nicht minder, dass אבות hier den Gegensatz bilden sollte zu דורות הללו. Befremdend ist der Ausdruck קבע für תורה wie auch die ganze Anschauung, dass die Lehre nur da sei durch das Verdienst der Väter. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass תורה nur aus dem Nachsatze (ואת בדורות הללו) heraufgekommen, bei welcher Annahme sofort die Beziehung hervortritt, welche Abahu herausgefunden haben mochte zwischen den drei Festen und den drei Stammvätern. Wenn man auch im Nachsatze zu אי התורה sich die Worte בזכות אבות hinzudenkt im Hinblick auf die citirte Schriftstelle aus Jesaia, ist es umso erklärlicher, wie das Wort

1) Da die Stelle auch von den Commentatoren zum Theil verschieden erklärt wird, so setzen wir sie hierher ואביו ואמו לא ידעו כי מד' הוא כי תואמה הוא מבקש מפלישתים ארא בו' מקומות כתיב לא תתחתן בם אי אבן לאסור שבעה עממים והכא הוא אמר הכין אי יצחק אם ללצים הוא יליץ. Die Erklärer finden eine Schwierigkeit darin, dass durch die dazwischen geschobene Bemerkung R. Bun's der Frage eigentlich die Spitze abgebrochen wird. Das findet jedoch seine Erklärung dadurch, dass diese Bemerkung lediglich von anderwärts hierher übertragen wurde, vgl. Sabbat 3d. Aus der zuletzt genannten Stelle ist auch ersichtlich, dass R. E. seine Bemerkung nicht an Richter 14, 5 anknüpfte, wenn wir auch nicht wissen, wo sie ursprünglich vom ihm gemacht wurde, da sie sowohl in Sota wie Sabbat blos ein Citat ist.

2) ר' אבהו אומר כתיב שלש רגלים תחוג לי בשנה הקב"ה קבע שלש רגלים וחתורה בזכות האבות שאינן באין לפני הקב"ה ריקנין ואת בדורות הללו אע"פ שהן מצרין אין התורה זזה 'מהן שנאמר לא ימוש ספר

חתורה auch in den Vordersatz gekommen. Indess haben wir dies Alles blos vermuthungsweise ausgesprochen und zwar hauptsächlich, um zu zeigen, wie eine scheinbar so leichte Stelle, wie die vorliegende, so mancherlei Schwierigkeiten bietet, — Schwierigkeiten, die der Verfasser wohl erkannte und zu beseitigen suchte. S. 122, A. 1 steht למה הוא מושל כל באי עולם בחולדה offenbar irrthümlich für כל שיש ביבשה יש בים S. 126 zu Gen. 44, 13. „Die Metropole Egyptens erschien den Söhnen Jakobs so unbedeutend, wie eine kleine Ortschaft; darum heisst es Gen. 44, 13 einfach: sie kehrten zur Stadt zurück.“ Der Satz bedarf jedenfalls einer Erklärung und ist in dieser Fassung unverständlich. Vielleicht hätte ein Hinweis auf den S. 331 sich findenden Ausspruch R. Levi's genügt. S. 147, A. 7 יחידיי את bedeutet in der citirten Stelle nicht, wie gewöhnlich, „Du stehst mit Deiner Ansicht allein da“, sondern einfach, Du bist ein Einzelner und hast nicht gewisse Rechte einer Mehrheit. S. 178. Anstatt: Chija b. Abba rühmt den Fleiss des Zaïra, soll es umgekehrt heissen. S. 237, A. 2. Die sehr einleuchtende Emendation des Verfassers giebt uns Veranlassung auf eine interessante Stelle Siphre Deut. Nr. 131 hinzuweisen[1]).

S. 238. Die Deutung zu Deut. 11, 18: צריכה שתהא שימה כנגד הלב gehört nicht dem späteren R. Jizchak an, wie der Verfasser annimmt, gemeint ist vielmehr R. Jizchak in der Mechilta Abschnitt Bo. 17. Dass die Lesart in der Mechilta, welche mit Babli übereinstimmt, richtiger zu sein scheint, als die in Siphre Deut. No. 35, wird von Weiss bereits an Ort und Stelle angemerkt.

S. 243, A 3. Der Verfasser, welcher in der Regel das Schlichte und Einfache vorzieht, verwirft hier ohne stichhaltigen Grund פרדכסום und die gewöhnliche Erklärung, um פרדיכום mit der Bedeutung „sehr weiss“ vorzuziehen. פרדוכסום soll ja keine Erklärung des Namens Laban sein, sondern auf den Contrast zwischen dem Namen und dem Charakter Laban's hinweisen. Hingegen heisst Laban nicht: sehr weiss, und soll darin eine Bezeichnung in gutem Sinne liegen, so thut es auch der einfache Name. Einigermassen störend sind die Ausdrücke לשבח und לגנאי, die jedoch nur in Gen. r. sich finden, aber in jedem Falle nur rein äusserlich auf den Namen sich beziehen. Ob in den verschiedenen Deutungen noch eine Antwort liegen soll auf die vorhergehende Frage (איתיבין ליה והכתיב ולרבקה אח ושמו לבן), wie es besonders N. r. den Anschein hat, kann dahingestellt bleiben. S. 248, A. 2. sind die Lesearten von Jalkut und Midr. Sam. verwechselt. Ibid A. 3. Die Fortsetzung der Stelle, auf welche sich der Verfasser bezieht, ist schwierig, denn die ganze Stelle lautet: ר' חגיי בשם ר' יצחק אין שואלין עניות במקום עשירות שמתוך כך קפצה חנה לנדרים. Es ist nicht klar, wie in den Schlussworten der Gedanke ausgedrückt sein soll, den der Zusammenhang erfordert, dass nämlich Channa in ihrem Gebete Grosses von Gott erflehte. Oder stehen die Worte nicht in dieser Verbindung mit den vorhergehenden und muss in dem Ausspruche R. J's. die Beziehung auf Channa aus dem Zusammenhang ergänzt werden? Aus den Worten des Verfassers ist nicht ersichtlich, wie er die Stelle auffasste[2]).

---

1) Die Stelle, welche seltsamer Weise noch nicht richtig erklärt wurde, lautet לא יראה לך שאתה רואה ליפטר לך wofür Jalkut, angeführt von Friedmann, רואה את לפלטר hat. Beide Lesearten geben keinen guten Sinn und es muss heissen: רואה את בפלטיא wie aus Jer. Pesachim 29a sich ergiebt: לא יראה לך אית תגיי תגי לך אין את רואה רואה את בפלטיא אית תגיי תגי אפילו בפלטיא. Die erstere Ansicht ist offenbar die des Siphre. In einer Unterhaltung mit Herrn Dr. Lewy hier erfuhr ich gelegentlich, dass er die Stelle im Siphre in gleicher Weise auffasste.

2) Es wäre nicht befremdlich, wenn die Worte שמתוך כך קפצה חנה לנדרים nicht an

S. 263 zu I Sam. 1, 11. „Sie sagte: Wie viele Schaaren lebender Wesen sind vor Dir! Warum bedenkst Du mich nicht, wie eines dieser Wesen, mit Nachkommenschaft"? In der Uebertragung klingen die Worte, welche Channa in den Mund gelegt werden, ganz anders als im ursprünglichen Text: כמה בתי שקצים ורמשים יש לפניך ואין את פוקדני כאחד מהן. In dieser Fassung ist der Satz gewiss falsch, denn zum Mindesten müsste בתי emendirt werden, wofür eine sehr naheliegende Correctur sich darbietet, aber immerhin ist der Text dadurch fraglich geworden, zumal der Gedanke an sich etwas auffallend erscheint. Jedenfalls hätte der Verfasser auf den Wortlaut des Textes hinweisen müssen. S. 266, A. 7. Der Ausspruch R. I's. zu Ps. 10, 10. ודכה כתיב שאין הרשע מדרוג אלא לביתא בו wird höchst gezwungen erklärt. Der Text ודכה ישוח soll bedeuten: „der bereits Gebeugte (דכה) bückt sich, d. h. der vom Frevler Angegriffene bückt sich vor ihm und beweist damit, dass er seinesgleichen ist". Es ist doch viel einfacher, zu erklären: der Gebeugte, das ist der Fromme, bückt sich, giebt nach, stellt sich dem Frevler nicht in den Weg, denn die Frevler greifen nur ihresgleichen an, מדרוג im Sinne von מדרוג להויק wie Sch. tob. 2, 3. Dass diese Erklärung eher im Sinne R. I's ist, das ergiebt sich aus seinem Ausspruch Berachot 7b אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתנדה בו. Was an unserer Stelle irre führen könnte, ist lediglich das Wort מדרוג, das in freundlichem wie in feindlichem Sinne vorkommt, und da es der Verfasser selbst im Texte durch „angreifen" wiedergiebt, so ist die Erläuterung in der Anmerkung um so überflüssiger. S. 268, A. 2 versucht der Verfasser, die Controverse zwischen R. Abba b. Kahana und R. I. (Gen. r. C. 87)[1] zu Ps. 125, 3 zu erklären. Danach nimmt der Erstere ינוח im Sinne von Ruhe und „findet im Psalmvers den Gedanken ausgedrückt, dass die Züchtigung des Frevlers, dort, wo die Frommen vereint sind, nicht rastet", während der Andere es nach Esther 1, 18 mit רגוחה, Erlassung, Milderung erklärt und zugleich eine Umkehruug im Verse vornimmt: die Züchtigung des Frevlers wird nicht gemildert, wo die Frevler, sondern wo die Frommen vereint sind. Gegen diese Auffassung spricht, dass gar kein Zusammenhang besteht zwischen der Erklärung des Wortes ינוח durch רגוחה und der vorgenommenen Inversion. Und vollends die Begründung, „damit die Frommen nicht in die Lage kommen, ihre Hände nach dem Unrechte auszustrecken", giebt gar keinen Sinn. Die Stelle bleibt daher trotz der Erklärung des Verfassers dunkel und zweifelhaft[2]. Ibid. A. 4. Die zweite, vom Verfasser nicht

gehöriger Stelle ständen, denn an Versetzungen im Midr. Sam. fehlt es nicht. Eine gar sonderbare Einschiebung findet sich C. 4, wo mehrere Beispiele aufgezählt werden, in Bezug auf die Erhörung des Gebetes יש תפלה שהיא נענית למאה שנה מאברהם וכו' לחשעים שנה משרה . . . לשמונים שנה . . . לששים שנה מיצחק u. s. w. In dieser Reihe heisst es nun auch יש תפלה שהיא נענית לחמשים שנה משמואל, als ob es sich um das Alter Samuel's handelte und nicht um das der betenden Channa! Dass es sich um eine ganz seltsame Einschiebung handelt, ergiebt sich auch aus dem Schluss, wo die Betrachtung auf Channa zurückkommt mit den Worten אבל בחנה לא שמענה. Um so mehr hätte es der neueste Herausgeber bemerken müssen.

[1] Die Stelle lautet: ר' אבא אמר אין לו לנייחה בצד חבורה של רשעים אלא בצד חבורה של צדיקים למה למען לא ישלחו ונו' ר' יצחק אמר אין לו הנחה בצד חבורה של רשעים אלא בצד חבורה של צדיקים למה למען לא ישלחו.

[2] Man erwartet gar nicht, dass nach dem Stichwort הנחה, das äusserlich jedenfalls sich nur wenig von נייחה unterscheidet, hinterher noch eine so radical abweichende Auffassung kommen wird, wie die völlige Umkehrung des Satzes, abgesehen davon, dass solche Inversionen noch besonders markirt zu werden pflegen auf irgend eine Weise, wie סרס את המקרא. Wir möchten auch hinter dem Gegensatz von נייחה und הנחה keinen grossen Unterschied vermuthen. Die eine Erklärung nimmt vielleicht ינוח intransitiv im Sinne von „ruhen" und in der verwandten Bedeutung „sich wohl befinden", nach der andern wird ינוח so aufgefasst, als stünde יניח und als wäre Gott Subject des Satzes, daher: es wird von Gott

angeführte Erklärung, wonach תוקע עצמו לדבר הלכה soviel bedeutet: Jemand, der in einer Halacha zu sehr auf seine eigene Meinung baut, zu viel auf sich vertraut, ist vielleicht richtiger und hat, abgesehen von anderen Gründen, mehr Anhalt im Schriftvers, nämlich תוקעים בוטח. S. 432. Ausser den vom Verfasser genannten Stellen ist noch ganz besonders zu erwähnen Beresch. r. c. 75, weil aus der Stelle ersichtlich ist, wie einzelne Agada's durch spätere Verarbeitung oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurden[1]).

Zum Schluss sei noch hingewiesen auf S. 449, A. 2. Zur Begründung, welche im Jerusch. dafür gegeben wird, dass die Zehnzahl von Personen für gewisse Dinge erforderlich sei, wird noch kurz auf B. Megilla 23b hingedeutet. Die Vergleichung ist lehrreicher, als man aus der kurzen Notiz schliessen möchte, denn es ergiebt sich, wie zwei ganz verschiedene Ableitungen, die im Jerusch. ganz gesondert erscheinen, im Babli mit einander verknüpft wurden, wodurch eine ganz eigenthümliche Deductionsweise erscheint[2]).

Dass durch die obigen Bemerkungen, Vermuthungen und einzelne nebensächliche Berichtigungen das grosse Verdienst des Verfassers nicht im Geringsten geschmälert wird, dass ihm vielmehr für seine von seltener Hingebung und grosser Sachkenntniss zeugenden Arbeiten auf dem Gebiete der Agada uneingeschränkte Anerkennung gebührt, halten wir für überflüssig hervorzuheben. Möge die Fortsetzung seines Werkes recht bald erscheinen.

Breslau. Dr. Horovitz.

---

dem Frevler keine Ruhe gegönnt. Der Gegensatz zwischen יכוח und יניח, an sich schon gering, wurde noch mehr verwischt, indem man denselben durch ניחה und הנחה wiedergab.

1) Die Stelle lautet: מהו ויאמר עשיו בלבו אבור קין הרג את אחיו ולא עשה לו המקום כלום וסוף שהוליד בנים אחרים וילשן עמו את העולם אף אני אהרוג את יצחק אבי חזלה ואחליב אהרוג את יעקב אחי ואירש את העולם לבדי שנאמר יקרבו ימי אבל אבי אמר אקרב אבלו של אבא קודם ואודיב ואהרגה את יעקב אחי ולא הספיק הקב"ה בידו אקרב אבלו של אבא, die bei Levi sich nicht findet, ist der Gedanke im Anfang ganz entstellt, denn es macht den Eindruck, als würde Esau sprechen, wie es dem Kain gelungen (ולא עשה לו המקום כלום), so wird auch mir mein Anschlag gelingen (אף אני), wobei die Worte וסוף שהוליד בנים gar keinen Sinn geben. In Wirklichkeit hätte es heissen müssen מה עשה לו וסוף שהוליד בנים? nämlich Adam המקום אבל אני וכו׳.

2) Im Jerusch. beruht die eine Deduction auf Lev. 22, 32 ונקדשתי בתוך בני ישראל in Verbindung mit Gen. 42, 5 ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים, die andere stützt sich auf Lev. 19, 20 דבר אל כל עדת בני ישראל וג׳ קדושים תהיו (nach ק"ע) in Verbindung mit Num. 14, 27 עד מתי לעדה הרעה הזאת, in Babli jedoch wird von diesen zwei Verspaaren je ein Glied entlehnt und die fehlende Verbindung durch Zuhilfenahme eines dritten Verses hergestellt. Es wird ausgegangen von Lev. 22, 32 (ונקדשתי בתוך בני ישראל) und diese Stelle durch Num. 17, 21 (והבדלו מתוך העדה) in Verbindung gesetzt mit Num. 14, 27 עד מתי לעדה. Es entsteht dadurch eine eigenthümliche Methode der Ableitung, in Bezug auf welche Frankel, Hodegetica, S. 18 zu vergleichen ist, wenn auch die Stelle, auf die er hinweist, der unsrigen nicht ganz gleicht.

Friedmann Lector M. Onkelos und Akylas. III. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1895/96.

(Schluss.)

Der zweite Theil p. 52—135 ist seinem Umfange wie seinem Inhalte nach der bedeutendere. Dieser Theil enthält eine reiche Sammlung wissenschaftlichen Materials für das Verhältniss der Targumim zu Sifre und Mechilta (p. 62 ff.) und zu unserem massoretischen Texte (p. 64 ff., vergl. auch p. 70). Damit hat Friedmann die Arbeiten seiner Vorgänger, selbst die sehr umfassenden Berliner's in seinem 2. Theile des „Targum Onkelos" wesentlich erweitert. Besonders lehrreich sind seine Nachweise, dass die in Sifre und Mechilta unter der Spitzmarke דבר אחר

vorkommenden Erklärungen sich im Onkelos häufig wiederfinden (p. 65). Ob aber daraus für das höhere Alter dieses Targums geschlossen werden könnte, erlauben wir uns zunächst zu bezweifeln, so lange Herr Friedmann uns nicht den Nachweis liefert, dass nicht nur die eine oder andere, sondern alle mit דבר אחר in Sifre und Mechilta eingeleiteten Erklärungen älteren Ursprungs sind, als die anderen. Aber selbst zugegeben, erscheint uns diese Schlussfolgerung Friedmann's mit seinem Standpunkte p. 79 im Widerspruche zu sein. Herr Friedmann fertigt nämlich dort meine in Beth-Talmud Jahrg. II und III und von Berliner in seinem Targum Onkelos II geführten Nachweise, dass Onkelos in der Halacha nicht etwa im Einzelnen, sondern fast durchgehend mit R. Akiba übereinstimmt und auch in den wenigen von R. Akiba abweichenden Stellen nur dem halachischen Standpunkte dieses Zeitalters entspricht — mit der bei einem Gelehrten wie Friedmann jedenfalls auffallend naiven Bemerkung ab, dass man selbst mit einem R. Akiba in einzelnen Dingen congenial sein könne, und dass man sich in Ideen und Anschauungen mit ihm begegnen könne, ohne mit ihm in Berührung gekommen zu sein. Warum sollte also der ältere דבר אחר nicht auch mit einem späteren Onkelos „congenial" sein können und sich in Ideen und Anschauungen mit ihm begegnen, ohne je mit ihm in Berührung gekommen zu sein? Wir aber geben Friedmann darin Recht, dass die häufige Uebereinstimmung des Targums mit dem דבר אחר in Sifre und Mechilta auf eine gewisse zeitliche Beziehung derselben zu einander weist, und bleiben auch deshalb consequenterweise bei unserer Annahme stehen, dass der sogenannte Onkelostargum im Allgemeinen der Zeit des R. Akiba angehört, was natürlich nicht ausschliesst, dass einerseits seine Anfänge in die Zeit des R. Elieser und R. Josua zurückreichen und dass er andererseits auch später noch manche Aenderungen und Zusätze erfahren, was ich übrigens in meiner Abhandlung Beth-Talmud II p. 284 auch ausdrücklich im Gegensatze zu Friedmann p. 124 bemerkt habe. Es würde daher unsere Beweise für den Einfluss der Schule Akibas auf unser Targum nicht abschwächen, selbst wenn die von Friedmann p. 79 Note 1. angeführten Stellen des Targum der Lehre Eliesers im Gegensatze zu Akiba folgen würden. Thatsächlich ist dies aber nicht der Fall.

Friedmann meint, dass er im Onkelos 2. B. M. 16. 29 anstatt לא יפוק איש מאתריה nach der Lehre Akibas über das mosaische Verbot der Sabbatgrenzen heissen müsste מתחומה. Das wäre aber einfach eine falsche Uebersetzung, da תחום im Targum die Uebersetzung von גבול und nicht von מקום ist. Thatsächlich hat auch Jon. an dieser Stelle מאתריה beibehalten. Schliesslich hat R. Akiba seine Lehre über die Sabbathgrenze von 2000 Ellen nicht dieser Stelle, sondern Num. 35 entnommen. (s. Sota p. 27b). Die Combination mit Mechilta durch eine weitverzweigte ג"ש gehört nicht R. Akiba an, sondern R. Chisda (Erubin p. 51a).

5. B. M. 21, 13 ותבכי ית אבוה widerspricht nicht der Lehre Akibas, die mit Berufung auf Jeremia אמרים לעץ אבי אתה unter Vater den Götzen verstehen will. (s. Sifre das.). Jon. hat die Deutung Akibas mit על מעות בית אבוי nur dem Sinne nach, aber nicht wörtlich genau wiedergegeben. 3. B. M. 21, 7 אתתא ממזיא kann nicht im Sinne Elieser's Jebamoth 61b sein, wo Elieser sagt זונה כשמה. In diesem Sinne hätte Onkelos וניתא übersetzen müssen, was dem üblichen Targum für נאפת entspricht, (s. Levys Targum zu den entsprechenden Artikeln). 2. B. M. 22, 27 דיינא לא תקיל ist wie R. Akiba nach Mechilta zur Stelle, welche von Friedmann vielleicht unrichtig nach Sanhedrin 66a emendirt wurde.

Es bleibt daher von den Citaten Friedmann's thatsächlich nur eine einzige Stelle 3. B. M. 21, 20 übrig, wo Onkelos halachisch mit R. Ismael gegen R. Akiba stimmt. Auf eine andere solche Stelle habe ich aber auch bereits Beth-Talmud hingewiesen, und was ich dort für jene Ausnahme gesagt habe, gilt auch für diese zweite.

Friedmann meint aber, dass alle diese Congruenzen mit diesen Tanaiten nicht die Gleichzeitigkeit, sondern nur die Congenialität des viel älteren Onkelos mit Akiba und seinen Zeitgenossen beweisen. Sein Hauptbeweis für das höhere Alter des Onkelos ist, dass Onkelos bei den im 3. B. M. cap. 11 angeführten Thierarten vielfach die alten hebräischen Bezeichnungen beibehält, während Jon. dafür aramäische Namen setzt. Darin nun, dass Onkelos für עטלף, נץ, חרגל, חגב die hebräischen Namen beibehält, sieht F. ein Criterium für das höhere Alter dieses Targums, für eine Zeit, in welcher die alten hebräischen Namen noch nicht durch die späteren aramäischen aus dem Leben des Volkes verdrängt worden sind (p. 73—78). Merkwürdig, dass Geiger gerade dadurch zu einer entgegengesetzten Schlussfolgerung gelangt, und zwar für das sehr späte Alter unseres Targums, indem er die Aufnahme des hebräischen Wortes in die Uebersetzung als charakteristisch für die späteren Versionen erklärt (jüdische Zeitsch. IX p. 93 ff.). Das Richtige hat aber bereits Berliner (p. 121, vgl. p. 216) unter Hinweis auf Septuaginta und Theodotion, wo dasselbe der Fall ist, gesagt, dass das hebräische Wort im Targum weder für das höhere noch für das tiefere Alter zeugt, sondern aus besonderen Gründen, die wir zumeist noch leicht herausfinden können, beibehalten wurde. Bei den genannten Thierarten sind diese Gründe offenbar. נץ, חגב עטלף, waren unter diesen Namen noch in sehr später Zeit bekannt (vergl. Cholin 59a und 63a und Bechoroth 7b), während für חרגל die aramäische Bezeichnung wohl schon in älterer Zeit an verschiedenen Orten verschieden war. In Berliner's „Massora zum Targum Onkelos" p. 57 ff. finden sich unter der Ueberschrift קרא ותרגום die hebräischen Worte in diesem Targum zusammengestellt, welche von Berliner in seinem Targum Onkelos II p. 217 ergänzt werden. Zu diesen unverändert übernommenen hebräischen Wörtern könnte man auch noch solche zählen, welche bei ihrer Uebernahme eine kleine aramäische Umformung erfahren haben wie 1. B. M. 2, 12 בדולחא, 3. B. M. 19, 19 שוטניזא, 5. B. M. 23, 3 ממזרא und daselbst 23, 3 ויקל und dergl. mehr. Natürlich hat dieses seinen Grund nur darin, dass die Uebersetzung entweder schwierig oder dem Sinne nach zweifelhaft war. Eine Schlussfolgerung für das Alter des Targums ist daraus nicht statthaft.

p. 92 ff. bietet Friedmann eine Reihe tief eingehender Bemerkungen und untrügliche Beweise dafür, dass den ersten Amoräern nicht nur unser Targum vorgelegen habe, sondern dass sie es sogar schon als Text für aggadische Auslegungen gebraucht hätten. Allein auch diese gründliche Erläuterung beweist nur, dass unser Targum der voramoräischen Zeit angehört, aber nichts für die Zeit des ersten Gamliel. Thatsächlich bietet aber Friedmann nichts, was aus dem Targum selbst oder aus den targumistischen Citaten in Talmud und Midrasch gegen meine und Berliner's Beweisführung irgendwie in's Gewicht fallen könnte, welche dahin geht, dass unser Targum wegen seiner Uebereinstimmung mit den Lehren Akiba's und seiner Zeitgenossen auch dieser Zeit angehören muss. Friedmann muss es uns schon verzeihen, dass wir uns bei der Uebereinstimmung nicht im Einzelnen, sondern in Vielem nicht zu seiner Theorie von der Congenialität bekennen können.

Friedmann stützt aber seine Annahme auch durch den Namen Onkelos, den er für den Verfasser unseres Targums hält, und mit Berufung auf die Stelle in Aboda sara 11a u. a. O, und zwar auf die zweifelhafte Lesart הוקן, welche lautet: מעשה בשמת ר'ג הוקן(?) ושרף עליו אונקלוס הגר. Friedmann stützt nämlich (p. 99) die Lesart הוקן mit der Bemerkung Herzfeld's: „Es kann doch nicht der junge Gamliel jenes kostspielige Leichenbegängniss erhalten haben, da gerade dieser befohlen habe, ihn möglichst einfach zu bestatten." Dieses Argument ist aber nicht stichhaltig, da es sich um eine dem Fürsten zukommende Ehrung handelt ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. Ich halte es für ein Verdienst Friedmann's, dass er die Onkelosfrage nochmals zur Debatte gestellt hat. Mir scheint Friedmann mit seiner Rettung des Onkelos im Rechte zu sein. Schon der Umstand, dass Onkelos niemals mit einer griechischen Version in Verbindung gebracht wird, scheint mir gegen seine Identität mit Akylas zu sprechen. Dass sie mit einander verwechselt wurden, ist sicher. Dazu hat ein gewisser Gleichklang der Namen und ihr gemeinsames Proselytenthum genügenden Anlass gegeben; aber deshalb kann man doch nicht den mehrfach legitimirten Onkelos verleugnen. Ein Proselyte Namens Onkelos könnte auch unter die Meturgemanim gegangen sein, deren es sicherlich viele schon zur Zeit des 2. Tempels gab. Ob aber unser Targum von ihm herrührt, ist eine andere Frage. Hätte derselbe zur Zeit Gamliel's I. gelebt, so könnte er unmöglich der Verfasser unseres Targums sein, das schon den Einfluss der Lehren Akiba's manifestirt. Hätte er aber zur Zeit Gamliel's II. gelebt, so wäre seine Autorschaft unseres Targums wohl möglich, aber auch nicht sicher, da unser Targum thatsächlich lange anonym gewesen und erst spät als Onkelos citirt wird.

Dass unser Targum in Palästina allgemeine Verbreitung gefunden hätte und ein Volksbuch geworden wäre, das ist doch schwer denkbar. Dann hätte es im jerusalemischen Talmud irgend welche Berücksichtigung finden müssen; dann hätten auch Origenes und Hieronymus etwas von ihm gewusst.

So leicht, wie Friedmann meint (p. 135), kann man denn doch nicht über so grundgelehrte Männer wie Origenes und Hieronymus hinweggehen.

Das ist jedenfalls ein Beweis, dass unser Targum zu ihrer Zeit in Palästina wenig verbreitet und bekannt gewesen. Dass einige palästinensische Amoräer, welche zu Babylon enge Fühlung hatten, davon wussten, ist kein Beweis für seine Verbreitung in Palästina. Thatsächlich ist der Gebrauch des Targums in Palästina auf den Widerstand der späteren Tanaim gestossen, unter denen R. Simon b. Gamliel obenan steht mit seinem Lehrsatze אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית. Damit kann hauptsächlich nur der Ausschluss des aramäischen Targums gemeint sein, weil eine andere fremde Sprache neben der griechischen in Palästina überhaupt nicht in Betracht kam. Wollte R. Simon ben Gamliel das Aramäische nicht ausschliessen, so hätte er es sicherlich nicht verabsäumt, dies auszusprechen durch אלא יונית וארמית. Denn dass man unter בכל לשון gerade das Aramäische nicht verstanden habe (p. 17 u. 53), dazu wird uns Friedmann bei allem Scharfsinn nicht zu überreden vermögen, zumal sein Beweis von Sabbath 115a von תרגום ובכל לשון schon dadurch hinfällig wird, dass diese Lesart durch die Handschrift bei Rabbinowicz nicht bestätigt wird. Dort heisst es überall בכל לשון ohne waw. Für die von Vater auf Sohn sich fortvererbende Aversion gegen das Aramäische zeugt auch der Spruch Rabbis

Sota 49b . . . בארץ ישראל לשון סורסי למה. Friedmann meint (p. 127), dass dem Talmudkundigen der Unterschied zwischen סורסי und ארמית geläufig sei. Etwas talmudkundig bin ich wohl auch, aber ich gestehe, dass mir der Unterschied nicht geläufig ist. Ich behaupte sogar die Identität Beider, und zwar auf Grund des Parallelismus des obigen Spruchs von Rabbi mit einem daneben stehenden von R. Josef (s. dort). Sursi und 'Aramith werden aber noch ausdrücklich identificirt in jerus. Sota VII, 2, wo es im Namen R. Jochanan's heisst: שלא יהא לשון סורסי קל בעינך שבתורה ובנביאים ובכתובים הוא אמור . . . , wo es sogar ausdrücklich mit ארמית identificirt wird. Und ist denn das, was an dieser Stelle hier als Sursi im Pentateuch, in Propheten und Hagiographen bezeichnet wird, nicht wesentlich dasselbe wie unser Targumaramäisch? Wenn also Rabbi das Sursi in Palästina für unnöthig zu seiner Zeit erklärt, so hat er damit in erster Reihe die Sprache unsers Targums gemeint. Vielleicht fand er in dem Gebrauch des Targums eine Gefahr für das Hebräische, das er ja in meisterhafter Weise in der Schule zur Herrschaft brachte und vielleicht auch im Verkehr zur Herrschaft bringen wollte. Mögen aber die Gründe welcher Art immer sein, so kann man doch nach den bereits erwähnten Spruch Simon b. Gamliel's als feststehend erachten, dass die Niederschrift eines aramäischen Targums in der Zeit nach Hadrian vom Patriarchen als verboten erklärt wurde. Dadurch ist unser Targum aus dem nächsten Einflusskreise der Patriarchen, aus Palästina alsbald geschwunden, während es seinen Platz in Babylon behauptete.

Ein unfreundliches Verhältniss zwischen den Gelehrten und Methurgemanim auch für eine spätere Zeit erkennt man ja auch aus dem von Friedmann (p. 86) angeführten Midrasch und seiner feinen Bemerkung über דרשנים und מתורגמנים.

Friedmann's Behauptung (p. 59 ff.) über das hohe Alter eines schriftlich fixirten Targums und dass bereits Esra ein Pentateuchtargum als Buch mitgebracht hätte ist unbewiesen und unbeweisbar. Seine scharfsinnige Deutung von Neh. 8, 1—2 (p. 58 ff.) durfte Friedmann selbst mehr als Witz denn als entscheidenden wissenschaftlichen Beweis ansehen. Aus Babylon kam mit den zurückkehrenden Exulanten nur die hebräische Sprache nach Palästina zurück, aber nicht die aramäische. Diese ist vielmehr von den benachbarten westaramäischen Völkern, wahrscheinlich zur Zeit der Entleerung Palästinas zum Mindesten von aller hebräischen Intelligenz eingedrungen und zur Herrschaft gekommen. Friedmann erklärt (p. 102) דאורייתא מיפרשא מילתא = der Pentateuch sei schon früher übersetzt worden. Das ist falsch, wie es sich auch aus dem sich unmittelbar anschliessenden Gegensatz ergiebt דנביא אינא מילי דמפרשן ואינא מילי דמסתמן (Megilla 3a)? Nach seiner Erklärung müsste es hier heissen: ואינא מילי דלא מיפרשן.

So sehr wir aber in Vielem mit Friedmann nicht übereinstimmen können, so müssen wir ihm doch dankbar sein für seine mit gediegenen und scharfsinnigen Bemerkungen vielfach durchwirkte Arbeit und namentlich dafür, dass er die Personenfrage des Onkelos und Akylas nochmals in Fluss gebracht hat.

Der Wahrheit die Ehre gebend, erkenne ich noch schliesslich an, dass ich meine Beweisführung von בורנני durch die von Berliner (Targum Onkelos II. p. 95) und Friedmann (p. 129 Note 1) gegen meine Auffassung vorgebrachten Gründe als erschüttert erachte.

Breslau. Dr. Rosenthal.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Ein Commentar zu Nummer 10 des Kuntras ha-Pijutim.

Aus einer Handschrift mitgetheilt
von
Dr. **Max Weisz.**

Nummer 10 des durch H. Brody herausgegebenen Kuntras ha-Pijutim des Machsor Vitry [ed. Mek. Nird. 1894] bietet dem Uebersetzer die mannichfaltigsten Schwierigkeiten durch seine der älteren und jüngeren Haggada entlehnten Wendungen. Schon Zunz bezeichnet in seiner Litteraturgesch. [S. 87] dieses Piutstück als „dunkel und schwerverständlich", und Brody, der dasselbe sehr fehlerhaft und corrumpirt herausgegeben hat, giebt in seinen Anmerkungen keine nähere Erklärung. Auch der Annahme Brody's, dass Kalir der Verfasser dieses Piuts sei, können wir nicht beipflichten, da wir darin Haggadas finden, die dem Kalir kaum vorgelegen haben, anderseits finden wir hier Engelnamen erwähnt, die bei Kalir in dieser Weise nie vorkommen. Zunz weist daher mit Recht unser Stück in die Gruppe des anonymen Piut, der allerdings unter Kalirs Einfluss entstanden ist. Erklärungen für unser Stück sind leider sehr selten erhalten. Zunz erwähnt „erklärende Randglossen, in Cod. Hirl. 11, 639 add., cod. Rossi 1033, 655." Brody erwähnt diese Commentare, die er selber aber nicht gesehen hat, und hält die Veröffentlichung eines etwa vorhandenen Commentars für wünschenswerth.

Eine im Besitze des Herrn Prof. Dr. David Kaufmann sich befindende höchst werthvolle Handschrift, für deren bereitwillige Ueberlassung ich ihm auch an dieser Stelle danke, setzt uns in die glückliche Lage, die richtige Leseart des Stückes herzustellen, indem sie nebst anderen wichtigen Commentaren auch einen ausführlichen, zumeist richtigen Commentar zu diesem Stücke enthält.

Die aus 260 Pergamentblättern bestehende Handschrift, deren Schrift auf eine geübte Hand hinweist, enthält die allgemeinen Bestimmungen in Betreff der Gebete nebst einem ausführlichen Commentar der täglichen Gebete, Erklärungen zur Pesach-Haggadah, zwei Commentare zum Tractate Aboth,

die Tractate דרך ארץ und גן עדן wie auch ausführliche Erklärungen zu den יוצרות der Sabbate, worauf die Regeln für kalendarische Bestimmung der Feste folgen. Kurzgefasste Regeln über שחיטה und ein Fragment des כתר מלכות beschliessen den Codex. Die Handschrift gehört dem XIV. bis XV. Jahrhundert an und weist nach Deutschland. Der Schreiber, dessen Name unbekannt ist, scheint die Compilation des Ascher b. Jakob aus Osnabrück abgeschrieben zu haben[1]), aber auch selbst ein Gelehrter gewesen zu sein, der oft und erfolgreich mit den angeführten Meinungen polemisirt[2]). Geist und Richtung des Commentars sind mystisch-kabbalistisch. Wie in der heiligen Schrift, so gebe es auch in den Gebeten nichts Ueberflüssiges. Die Massora der Gebete wird begründet, die Zahl der Worte und der Buchstaben genau angegeben und geheime Anspielungen und Relationen zu Bibelversen und Gottesnamen werden eifrig gesucht. Es fehlt daher auch nicht an gehässigen Ausfällen gegen die Franzosen und Engländer, die den Text der Gebete nicht rein erhalten, sondern willkürlich geändert haben[3]). Zumeist werden die sonst nur spärlich bekannten סודות des Ephraim b. Jakob יליב"ה [= יתהלך לפני ה' בארצות החיים] aus Bonn benützt, alle anderen angeführten Autoren reichen nicht über das Ende des 13. Jahrhunderts hinaus, so z. B. R. Elieser b. Jacob b. Kalonymos; R. Jehuda ha-Chassid, R. Abigedor, u. s. w. Auch wird öfters der Siddur Raschi's erwähnt, dessen sämmtliche Citate in M. Vitry erhalten sind[4]). Uebrigens weist dieser Commentar viele Parallelstellen auf mit dem durch J. Perles in der Monatsschrift 1876, p. 368 ff. beschriebenen Manuscript der Münchener Hof und Staatsbibliothek. In dem Commentar zu den יוצרות werden frühere Autoritäten, mit Ausnahme des Abraham b. Samuel לעיץ [= לזכר עולם יהיה צדיק, ψ 112. 6] und dessen Vater Samuel, nicht erwähnt.

---

1) Näheres über ihn bei Zunz, Ritus, S. 195, Perles Monatsschrift 1876, S. 372. Ders. Grätz: Jubelschrift S. 2 u. 18 ff. Kaufmann, Monatsschrift 1885, S. 232.

2) So z. B. p. 56a, wo davon die Rede ist, dass man an יט' שחל להיות בשבת nicht במה מדילקין sagte, da an Feiertagen das Verbot des עירוב und מעשר nicht besteht: ולמעתיק נראה שאין טעמו נראה שאפילו במקום שאין מעשרין אומרים אותו לפיכך לא שנא לאומרו בין בערב שבת בין ביום טוב . . . , und so noch öfter.

3) S. Perles a. a. O., Kaufmann J. Qu. R. IV, 35.

4) So bietet uns die Hschr. auch werthvolle Varianten zum M. V., so z. B. im § 22 des M. V. ist statt des schweren לכשמדתו richtiger לבש אברהם מדתו של הקב"ה zu lesen u. s. w.

Weder Abraham ben Samuel[1]), noch Samuel sind bei Zunz genannt. [Ritus, Beilage II.]

Wir lassen nunmehr den Commentar der Hschrft. folgen, die unentbehrlichen Erläuterungen geben die den Text begleitenden Anmerkungen.

פיוט לאל אדון.

אשישת שלוחתו בקטב תלה · אשישת לשו חזק כמו זכרו זאת והתאוששו[2]), פסוק והתחזקו, חזק ארצו · שלוחתו לש ארץ כמו בית השלחין[3]) וכמו איילה שלוחה[4]), וכמו שלחיך פרדס רימונים[5]), בקטב תלה ברוח סערה · תלה, לשון גובה · כמו הר גבוה ותלול[6]) לשון תל · ברא הארץ על המים שנ׳ לרוקע הארץ על המים[7]) מים על הארץ שנ׳ על הרים יעמדו מים[8]) והרים על רוח תלויה בסערה וסערה הוא קטב כדכתי׳ [כ]זרם [ברד] שער קטב[9]), וכך הפיר׳ חזק ארצו תילה בסערה ועלה אותה · אשישות להניץ בתיחוח קירולה · אשישות לשון פירות ובושם ריקחים · סמכוני באשישות[10]), ואהבו אשישי ענבים[11]), ואשישה אחת[12]), בתיחוח בעפר תיחוח[13]) · קירולה כמו אבני מקורזלות[14]) כלומ׳ שבראה הקב״ה לארץ להניץ נם להצמיח הארץ בפירות · כיתש וכתת אותה כמן עפר תיחוח ועשה את הרגבים כתיתין דקין שהן כאבנים קטנים ומחודדין · בהיר מלתח(א)[ה][15]) הם השמים כדכתי׳ בהיר הוא בשחקים[16]) לשון אורה · מלתחה כדכתי׳ לאשר על המלתחה[17]) לש׳ לבוש ושמים נקראים מלתחה ואהל כדכ׳ וימתחם כאהל[18]) ודרשינן לה במסכת גיטין[19]) דבר הנמלל והנמתח היינו בגד דק מאד שמוללין אותו בכפים ומותחין אותו הרבה כלומ׳ בה[יו] נוני הרקיע שמראין צורה ואורה כמלתחה זו מהודה ונמתחת כשמלה · מתחם הקב״ה שני וימתחם כאהל לשבת[18]).

---

1) Einen Abraham b. Samuel aus der Picardie erwähnt Zunz Z. G. S. 79, er ist aber mit unserem Abraham b. Samuel wohl nicht identisch.
2) Jes. 46, 8.
3) Mischna M. K. I, 1. und öfter.
4) Gen. 49, 21.
5) Cant. 4, 13.
6) Ez. 17, 22.
7) ψ 136, 6.
8) ψ 104, 6.
9) Jes. 28, 2.
10) Cant. 2, 5.
11) Hosea 3, 1.
12) II. Sam. 6, 19.
13) Beza 8a.
14) Sucka 36b und Tos. das. דה מקורזלות.
15) Bei Brody falsch במי תלחין.
16) Job 37, 21.
17) II. Kön. 10, 21. In der Hschr. bald mit א, bald mit ה.
18) Jes. 40, 22.
19) Gittin 59a.

בעים דיים צו מלנוללה · דבר להם בעים במאמר דבר להם דיים תצווה להם שלא יתגוללו עוד כראמר׳ למה נקרא שמו של הקב״ה אל שדי אני הוא שאמרתי לשמים ולארץ דיי שאילמלא שאמרתי להם דיי עדיין היו נמתחין והולכין בר׳ רב׳[1]), בעים רוחו מתורנ׳ במימר גביוהי[2]) וכמו יביע אומר[3]) לפי הענין פתר בחזוק רוחו, אף כאן בחזקה אמ(א)[ר] להם דיי כעין נערה · נורדו[4]) נכחן עשרים ושתים כיב אותיות שבתורה נאספו נגדו בחיל ובנדוד כל אחת ואחת אומרת בי יברא העולם עד יצאו לפניו בפחי נפש · ב׳אל׳פ׳ ב״ת״א עקיבא[5]) גלם (כאחת) [באחת] בעלף צורתים עשה גולם ודפם את העולם באחת מן האותיות בעלף בכפל צורות, העולם הזה והעולם הבא · דאמ׳ ריש לקיש ודגה טוב מאד טוב זה העולם הבא והביט הקב״ה וברא כאחת[6]) בעלף לשון עטיפה וכפל כמו שדו אומר ותתעלף[7]) שהאשה כופלת צעיף ומתעטפת בו.

דידה השינית כמו אדדה כל שנותי[8]) · הידד והיציע אות שנייה שהיא פתוחה לפנים כמו דלתים כדי לבראות בה עולמו שכן פתח בבראשית · דיע ריום[9]) לחרבות שנים דיע לשון דעת · ריזם מה ירזמן עינך[10]) לחרבות שתים שייחרב העולם שני פעמים אחת בימי המבול ואחת לימות המשיח[11]) ר׳ יונה בשם ר׳ לוי או׳ למה נברא העולם בבי״ת אלא מה בית זו סתומה מכל צדדין ופתוחה מלפניה כך אין לך רשות לשאל מה לפנים מה לאחור מה למעלה מה למטה[12]) · הקליע ויהי[13]) ביצירת ששת · החז[14]) בכולה בלי אששת · הקליע כלומר קלע שלשלת[15]) · רו״ל קיבץ ואיסף לכתוב ויהי כן כל יצירת ששת ימים · לומר לך החז שראה יצירות שאינם עומדות ואין מתקיימות · ויהי כן משמע לפי שעה דחה וחזר והוה מרלא כתי׳ והיה · אששת

---

1) Ber. r. V. ר׳ נתן בשם ר׳ אחא ור׳ ברכיה בשם ר׳ יצחק אמר אני אל שדי, אני שאמרתי לשמים וארץ די, שאלמלא כן היו מותחים והולכין עד עכשיו.

2) Jes. 11, 15.

3) ψ. 19, 3.

4) Bei Brody unrichtig נודרו.

5) In Jellineks Beth. Hamidr. III., in der II. Version des אלפא ובשעה שבקש הקב״ה לבראות העולם מיד ידדו כולם ועמדו p. 50 ביתא דר״ע לפני הקב״ה.

6) Ber. r. IX.: . העה״ז והעה״ב הביט בהן הקב״ה ראיה אחת.

7) Gen. 38, 14.

8) Jes. 38, 15.

9) Bei Brody unverständlich רידם.

10) Job 15, 12.

11) In אלפא ביתא דרעק I. Recension bei Jellinek B. Ham. III., p. 19 מפני שגלוי וידוע היה לפני הקב״ה שני פעמים עתיד העולם ליחרב אחד בימי דור המבול ואחד בסוף ששת אלפים ותשעים ושלש שנים.

12) Gen. r. I. statt לשאל heisst es dort לומר.

13) Bei Brody fehlt ויהי und dadurch ist die gewöhnlich aus vier Worten bestehende Zeile verstümmelt und unverständlich.

14) Bei Brody unrichtig דחי.

15) Sucka 32b.

לשון בישישים חכמה[1]) · אמר ר' אבהו אם אין כתי' כאן אלא ויהי מיכאן שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו אמ' דין הניין לי יתהון לא הניין לי · אר' אבהו מעמ' דידי וירא ה' את כל אשר עשה והנה טוב מאד · אמ' טוב הניין לי · יתהון לא הניין לי[2]).

וליחש במבטחה[3]) ולא בוששת כשראה שאין יצירתם מתקיימת יעץ וליחש בתורה שנקראת עוז מבטחה[4]) · ולפעול כל הפעולה על פיה ובעצתה והיא לא נתעכבה מלהשיאו עיצה נכונה על כל דבר ודבר אשר פעל[5]) ר' אושעיא פתח ואהיה אצלו אמון התורה אמרה אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה · והימין נבלים[6]) והשמאיל יבשת נטה ימינו למעלה וטפח בו שמים ושמאלו למטה ויצר בה יבשת בבת אחת כדמשמע · נבלים שמים על שם שעשויין כנבלי יין וכנודות שהין נפוחים ומליאים מים וכן הוא אומר ונבלי שמים מי ישכיב[7]) · ויקק בשחוט שלש[8]) אותות, הצהר כוהב שחוט ומווקק הנ' אותיות של שמו יהוה והפכו לו פנים יהו ויה הוי יוה היו ויצר בהם מעלה ומטה וד' רוחות[9]) ויוגם להיפרד ואינם נשתתות ויוג ב' אותיות משלש והפרידם ווה יה' וברא בם שני עולמות העולם הזה והעולם הבא שנ' כי ביה י"י צור עולמים[10]) · ואינם נשתתות אין אילו שתי אותיות יסוד שמו כי אינם אלא חצי שמו ולשו' נשתתות כמו כי השתות יהרסון[11]) · חרבה[12]) וחברבור ומזלים לעתות · חרבה הוא יבשת, חברבור הם שמים שנעשים נוונים נוונים וחברבורות · וכן הוא אומר בהיר הוא בשחקים[13]), ומזלות המשמשין לזמניהם · חימוקים חג לבל נפתתות כמו פתות אותה פיתים[14]), חמוקים כמו חמוק

---

1) Job 12, 11.

2) Gen. r. III. und IX. Koh. r. III, 11 אר"י בר סימון יהי ערב אין כת"י כאן אלא ויהי ערב מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן א"ר אבהו מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו, אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי א"ר פנחס מעמיה דר' אבהו וירא ה' את כל אשר עשה והנה טוב מאד דין הניין לי יתהון לא הניין לי.

3) Bei Brody fehlerhaft וליחוש במבטיחה.

4) Zu Prov. 21, 22 vrgl. Jalk. Schim. das.

5) Gen. r. I.

6) Bei Brody fehlerhaft in נחלים verbessert.

7) Job 38, 27.

8) Bei Brody משלש.

9) Vergl. Jezira l. 11. In der Amsterdamer Ausgabe S. 2. בירר שלשה איתיות מן הפשוטות בסוד שלש אמית אמש' וקבעם בשמו הגדול וחתם בהם שש קצוות חמש חתם רום ופנה למעלה וחתמו ביה"ו, שש חתם תחת ופנה למטה וחתמו בהיו', שבע חתם מזרח ופנה לפנין וחתמו בוי"ה' שמנה חתם מערב ופנה לאחריו וחתמו בוהי' תשע חתם דרום ופנה לימנו וחתמו ביוה' עשר חתם צפון ופנה לשמאלו וחתמו בהוי'.

10) Ber. r. XII. Menachoth 29b. כדדרש ר' יהודה בר אילעאי אלו שני עולמות שברא הקב"ה אחד בהא' ואחד ביו"ד.

11) ℣. 11, 3.

12) Bei Brody falsch וחרב und statt ומולים unrichtig ומולים.

13) Job 37, 21.

14) Lev. 2, 6.

ירכיך[1]) וכן עד מתי תת(מ)חמקין[2]) כמו דבר מכוסה · והו היכא דנשקין ארעא ורקיעא · דיבוקם של חרבה וחברבור תקע שלא יפתתו וה מוה, חג בלע"ז קוֹמפַּש[3]).

טיבע בשני כסילים נחרזים ברקיע השני המביע ממבע מולות הסדורים וחרוזים זה עם זה ועגובים בחרוזים של דגים א"ד פנחם בשם ר' אבהו היכא חמה ולבנה נתונים ברקיע השני[4]), כסילים כמו וכסילידם[5]) · טיכם בקרנות של איילה פרוזים[6]) טיכם עניין זריחתם קבע היות עומד ועיתד לפצל זריחתם כמו קרני של איילת שנינו[7]) ביומא למעצח על איילת השחר מה איילה זו קרניה מפצילין לכאן ולכאן וכו', פרוזים · כמו ערי (הפרזים) [הפרזות][8]) שבתיהם מפוזרים וה מוה ואינם יושבים רצופים · כמו בכרכים המוקפים חומה · יעה השור וצדדו[9]) (בחפים) [בחפזים] · יעה פרח מול השור תרנ' ממהו יפרח חוטריה ינעי[10]) ויעה ברך[11]), וצדדו השיבו הקב"ה מן הצד בחפזים (ויצא) יצר טלה ראש (למרומים) [למרוזים][12]), (מזרות) [מרוזים] הם מזלות כמו אזרו מרז[13]), וראוי הוא להקדימו יצר טלה ושוב יעה השור לפי הישובת וסדר · בילל במסילות חמה ולבנה הצמיר והעלה חמה ולבנה ברקיע · כביותם בטל ולערב לינה שמכבין אותו בגולל מים · בר' רב'[14]) גלגל חמה יש לו נרתיק ומה טעם לשמש שם אוהל[15]) ובריכה של מים לפניו ובשעה שהוא יוצא הקב"ה מתיש את כוחו במים שלא יצא וישרוף העולם · אבל לעתיד לבא מוציאו הקב"ה וכו' · ואף במזמור השמים מספרים אתה מוצא שהוא נתון בגלגל רביעי ובריכה נתון תחתיו וכ' · ולערב לנה אף בשקיעת החמה היא טובלת במי אוקיינוס להטהר לנקותה מאבק העולם שנדבק בה בהילוכה כדמפרש באגדה בערב אומ' לו רחוץ וקבל פני יוצרך בטהרה והמים מכסים את אורו.

לול הגביר ינהגו שמונה לשנים עשר הילוכו מינה כלו' כשמגיע הלילה והחמה שוקעת או ינהגו שמונה את הגביר השמש שהוא גביר וגדול באורו שמונה מלאכים מנהיגי אותו בלילה ודוחקים

---

1) Cant. 7, 2.
2) Jerem. 31, 21.
3) Compas = Zirkel.
4) Gen. r. P. VI. Die Stelle lautet היכן גלגל חמה ולבנה נתונים ברקיע השני ויתן אותם ה' ברקיע השמים, רבי פנחס בשם ר' אבהו אמר מקרא מלא הוא ואנשי כנסת הגדולה פירשו אותו . . .
5) Jes. 13, 10.
6) Bei Brody lautet die Zeile טכם עטר כאילה.
7) Joma 29a.
8) Est. 9, 19 היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות.
9) Bei Brody וינדדו das צ falsch י gelesen.
10) Num. 17, 20 T. Ps. Jon.
11) Jes. 28, 17.
12) Bei Brody richtig S. Zunz, Ritus, 234.
13) Richt. 5, 23 s. Jalkut 54 ואיכא דאמרי כוכב הוא.
14) Gen. r. VI. P. Koh. r. I. 6. Pirk. El. VI.
15) Ps. 19, 5.

אותו על כרחו שהוא רוצה להוריח בעולם כדרכו אבל ביום שהוא זורח ויוצא בעולם אין מנהיגין אותו כי אם ד' הרי יב' ומנהיגין אותו בין ביום ובין בלילה והיינו לשנים עשר הילוכו מינה לשון ממונה[1] · מדרש קהלת אמר ר' אלכ(נ)סנדרי ח' מלאכים יש לו לנלגל ד' מלפניו וד' מלאחריו מלפניו שלא ישרוף העולם ומאחריו שלא יקפוץ העולם · ובספר יצירה מונה ח' מלאכים ג' ביום וה' בלילה המשמשות ודוחפין אות' שהיא מסרבת לצאת מפני המשתחוים לה ולערב מכבין אורה במי אוקינוס וכשמגיע עמוד השחר מכניסין אותה בנהר דינור ומדליקין אותה כאדם שמדליק הנר.

מאתמול ערוך מדר[2] ואבך · כמו כי ערוך מאתמול תפתה[3] בשני ברא ניהנם שהוא בית מודרון, ועמוק ומקום עשן · ואבך לשון עשן כדכ' ויתאבכו ניאות עשן[4] למה[5] לא נאמר כי טוב בשני שבו נברא נהנם שנ' כי ערוך מאתמול תפתה · איזה יום שיש בו תמול ואין בו שלשום · תפתה וה ניהנם שכל המתפתה (את יצרו) [ביצרו] נופל שם[6].

מרחפת בשלשת נדוש בסבך שלשה מדורים יש בניהנם לא פירש בספר יצירה ואין בידי לבדוק בו · שלשת מדורים יש בנהנם קו תהו ואבני בוהו וחושך[7] ובבר' רב' מני להו[8], יש אומר מרחפת כלו' רוחפת את הרשעים ודנן בנ' מיני עבירה · ואילו הן סערת ה' וחימה יצאה [וסער מתחולל] על ראש רשעים יחול[9] נדיש בסבך בני אדם שיש להם נדישים ונסבכין בסבכי יער של גופי עבירות וחטאים[10] ר' אלעזר אומר כקלע של ספינה כך חטאו כל אותו אדם נדוש ומגודש על נאחז בסבך[11] וכן יסד הבבלי[12] חובות חבילות ונדישים מכל עברים · אותה[13] החימה מויעת החיות ונשפך על ראש רשעים

---

1) Jalkut Koh. 967 P. statt יצמנן, יקפוץ zu lesen. In Midrasch Suta (ed. Buber 1895) p. 86 והמלאכים מנהיגים אותו, אילן שמנהיגים אותו ביום אין מנהיגין אותו בלילה אילו שמנהיגים אותו בלילה אין מנהיגים אותו ביום.

2) Bei Brody מורך, das keinen Sinn giebt.

3) Jes. 30, 33.

4) Jes. 9, 17.

5) Gen. r. IV.

6) Erubin 19a. שבל המתפתה ביצרו muss es heissen.

7) Vergl. מדרש כונן in Jellineks Beth Hammidr. II, p. 30, wo von 7 Abtheilungen des Gehinnom gesprochen wird.

8) In Ber. r. befindet sich die Stelle nicht, vielleicht in Ber. rabbati (?).

9) Jerem. 23, 19. Vgl. Chagigah 13b.

10) Die ganze Stelle scheint corrumpirt zu sein. Der richtige Sinn und auch wohl der richtige Text orgiebt sich aus Ber. r. P. 22, wo es heisst ר' אם תיטיב אני מחל לך על עוונותיך ואם לאו חטאו של אותו האש נדוש ומגודש . . . אמר ר' עקיבא בתחלה דומה לחוט של שביש ולבסוף נעשה בקלע הזה של ספינה . . . Vergl. Jalkut das.

11) Gen. 22. 13. Mit Bezug anf Gen. r. p. 56 ישראל נאחזים בעבירות ומסתבכין בצרות.

12) Salomo b. Jehuda. Vergl. Zunz LG. d. s. P. S. 100—104.

13) Chagiga 13b. נדר דינור . . . מהיכן נפיק מועתן של חיות ולהיכן שפיך אר' זוטרא בר טוביה אמר רב על ראש רשעים בניהנם שנאמר (Jerem. 23. 19) הנה סערת ה' חימה וכו'.

בניהנם · פ״א · שלשת מינין יש בניהנם זה [קו] תוהו ואבני בוהו וחושך כדתניא[1] בפרקי דר׳ ישמע׳ ומצאתי שיש שם שלשת מינין שאחר טיט היון שהוא אחד מו׳ מדורי ניהנם יש תוהו ובוהו וחושך תוהו ובוהו כמו[2] ונטה עליו קו תהו ואבני בהו[3], קו תהו קו ירוק המקיף כל העולם כול׳ ולשונו כמו וקו שלשים באמה[4], בוהו אילו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמכיניהם יוצאים (כמה) [מים] שנ׳ ונטה עליה קו [תהו ואבני בהו, קו] ירוק כמו ואחר כל ירוק (ידוש) [ידרש][5] · והאי מרחפת היינו אותם מים היוצאים מתהום שנטין] ונכנסין לשערי מות ולשערי ניהנם בכל יום בדיניהם של רעים ועל דבר זה יסד מרחפת בשלשת על שם שתהום דומה לשלשה ראשי השור שנ׳ תהום אל תהום קורא[6] והב׳ קא׳ ערך מאתמול ניהנם ונתן מים בתהום לצורך דיניהם של רשעים · נדוש בסבך כך יש בספר יצירה[7] שלש מים מרוח אחת חקק תהו ובוהו מרפש וטיט ועשאו] כמין ערוגה בסבך וסיבכו כמין מצויבה ויצק מים מצויבה ויצק מים עליהם ונעשו עפר כו׳ ועוד יש שם בתל בתהום הששי, למעלה מן תבל תהום למעלה מן תהום תוהו למעלה מן תהו בוהו למעלה מבהו ים למעלה [מים][8] ·

נדוש לבי מנמנם בין גרוש ברי״ש ובין נדוש בדל״ת · בסבך אותן מים הם נסבכין לשי אזור דרא[9] כ״ן מצאת״י ועיק״ר · ונראה שהוא ברי״ש והבי קאמ׳ לצורך אותן הנגרשין מן המצות ונסבכין בעבירות כמו על גל שרשיו יסובכו[10], ההוא קרא ברשעים קמשתעי, והאי גרוש הכי קאמר אותן הנורשים עצמן ממצות ונסבכין בעבירות לצור[פ]ן נתן הקב״ה אותן המים הנכנסין לדונם לשערי צלמות וניהנם · והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך ובכר׳ רב׳ מני להו תלתא[11] · נגיד סגי״א׳ פקיד שבוטי רבך שם מלאך הוא זה והוא הממונה על כל הגלקים בשבט ותוכחת מוסר[12] בתוך רבך · גיהנם שבני אדם נרבכין בו כמו רבוכה במרחשת[13] ונמונים כדונג מן רבוכה שבתורה קרי בתורת כהני׳ לחם

---

1) Vgl. מד׳ כונן bei Jellinek, p. 38. In unserer Hschr. aus den פרקי דר׳ ישמעאל היכלות citirt.

2) Jes. 34, 11.

3) Vgl. Chagiga 12a. תנא תוהו קו ירוק שמקיף את כל העלם כולו שממנו יצא חשך שנ׳ (Ps. 18) ישת חשך סתרו סביבותיו בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות התהום שמהן יוצאין מים שנ׳ ונטה עליה קו תהו ואבני בהו.

4) I. Kön. 7, 23.

5) Job 39, 8.

6) Ps. 42, 8. Vergl. M. Konen, p. 32. ותהום דומה לשלשה ראשי שור ושומר בין תהום העליון לתהום התחתון ואומ׳ לתהום העליון החסר מימך לתהום התחתון הבע מימך שנ׳ תהום אל תהום קורא.

7) S. In ספ׳ יצירה ed. Amsterdam. שלש מים מרוח חקק וחצב בה עשרים ושתים אותיות מתהו ובהו רפש וטיט חקקן כמין ערוגה חצבן כמין חומה סיבכן כמין מצויבה ויצק עליהם שלג ונעשה עפר . . .

8) Vgl. מדרש כונן, p. 36.

9) Vergl. Aruch דר VI.

10) Job 8, 17.

11) Vergl. oben Anm. 2.

12) Vgl. מדרש כונן p. 30, wo dieser Engel נגדמגיאל heisst.

13) Lev. 6. 14.

חלוט ברותחין[1] • שקורין (אקוט) אִשְׁכַּלְדִּיר[2], בדרשה דא"ל ב"ם[3] ראיתי אומנתו של מלאך זה ורבינו ראה עיקרו של דבר זה באגדת[4] ר' יהושע בן לוי שנכנס חי לגן עדן ובדק בעיניי המקום ולש' אחר מצאתי מיוסד במורדים לקלע בצרור כנדבך כלו' המורדים והפושעים בהקב"ה לקלע נפשם כצרור אבן במרנמה בתוך נדבך ומרבך של אבני רצפה של ניהנם כמו ששנינו שקעודו בנדבך[5] וכן אמרה אביגיל לדוד והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע[6] • נקשיב פנות תלוי שובך נקשיב הוא המלאך הזה להיפנות מניהנם אבשלום שנתלה בסבך ענף האלה ויצת בו • מינהו שר של ניהנם • מימי בראשית שלא ימול הלק אבשלום עם הפושעים שדרי העלהו דוד מו' מדורי ניהנם בשבעה בני בני שצוח עליו[7] • כל מעשה בראשית היה להם תנאי • שנינו בבר' רב'[8] [אני] ידי נטו שמים וכל צבאם ציויתי [צויתי][9] את הים שיקרע לפני ישראל צויתי השמים והארץ שישתקו לפני משה כראמ' האזינו השמים[10] וגומ' ציויתי השמש והירח שיעמדו לפני יהושע • ציותי את העורבים שיכלכלו אליהו • צויתי האור שלא תזיק חנניה מישאל ועזריה • צויתי האריות שלא יזיקו לדניאל • צויתי השמים שיפתחו לפני יחזקא' צויתי הדג שיקיא את יונה • סנסג בערן מגדי נצנים השריש בגן ערן והפריח נצני כל מיני מגדים • כמו ביום נטעך (תסנסיני) [תשנשני][11] לש' ישנא אחו[12] סורק ענב הרז[13] לשונים נפן שוריקה וזמורות טזונות ענבים הטמין והצניע לחכמים השונים בתורה וה' יין המשומר בענביו משמת ימי בראשית[14] הרז לש' רז וסתר כמו רזי לי רזי לי[15] עבי מאפילתו ששים[16] שנים עיני בכאים מיני (נטעים) [נטענים] לא פירש, שוב בפ' אחר עצי

---

1) Vergl. Sifra, ed. Weiss 31b. מלמד שנעשית ברותחים. Vergl. auch Raschi zu Lev. 6, 14 und Menachot 78a דה' מה'מ.

2) echauder = erwärmen, finden.

3) Wahrscheinlich die Abhandlung über die Permutation אלב"ם in אותיות דר"ע 7b [ed. Krakau], wo über נגדמניאל gesprochen wird. Diesen Nachweis verdanke ich der Güte des Herrn A. Epstein.

4) In unserer bekannten כלבו, אנ' דר' יהושע בן לוי § 120 und bei Jellinek II, 48—131 ist von diesem Engel nicht die Rede. Vergl. aber מ' כונן a. a. O.

5) Sab. 115a. שקעודו תחת הנדבך.

6) I. Sam. 25, 29.

7) Vgl. Sotah 10b Jalk. II. Sam. 18. Nach Midr. Konen, p. 31 ist Absalom Aufseher in der II. Abtheilung des Gehinnoms, wo der Engel קושאל seines Amtes waltet. Vergl. auch משה דריב'ל das. S. 50.

8) Ber. r. V. P. hier fehlen die den Beweis bildenden Bibelverse.

9) Jes. 45, 12.

10) Deut. 32, 1.

11) Jes. 17, 11.

12) Job 8, 11.

13) Bei Brody הירד.

14) Vergl. dazu die Hauptstelle Berachot 34b.

15) Jes. 24, 16.

16) Bei Brody לששים und בכמיה.

בכאיה מיני נמצנים ונושאים פרי מאפליתו כמו אם ארץ מאפלי(תו)[ה][1] הלב שהוא במקום חשך ואפילה כדרך שאר לבבי אילנות, וכן מציני בפרק נן עדן עץ[2] החיים מהלך ה' מאות שנה ועוביו כ"ה שנה · בכאיה במו[3] בשמנך [את] קול [צעדה] בראש הבכאים וכן יסד[4] באדרת תלבושת עבי לשון קורה כרכ' באו בעבים[5] · תרנ' עלו בחורשייא פרץ[6] לניניו ירתיח צולות פרץ [במו ויפרץ האיש[7]] (השריש) [הפריץ] לצורך בניו אותו המרתיח מימי מצולה זה ליותן שנ' ירתיח [כסיר] [מ]צול[ה][8] פחו יחרם[9] משליך מצולות פחו פח שלו, כמו ילכד בפח[10] על ידי פחו של משלך מצולות זה יונה בן אמיתי שהושלך במצולה בלב ים · יחרם יטיל חרמו ומכמרתו וילכד בו אותו מרתיח צולות שעתיד יונה לשוחטו לצדיקים לעתיד לבא ובשעה שבלע הדג את יונה אמ' לו הדג היום הזה אני עתיד לפיו של ליותן שיבלעני היום ונמצאתי כלה א' לו יונה הוליכני אצלו · אמ' יונה לליותן אני עתיד לשוחטך לעתיד ואתה עומד בפניו מיד ברח לו ליותן כך נמצא באגדה[11].

(צומדו) [צמדו] הררי לכירת פלילות צמך שלו של ליותן ובן זוגו זהו בהמות בהררי אלף[12] שמתגנע כמותו לצדיקים[13] לעתיד לבא · הררי המתהלך בהרים כמו הררי בשדה[14] וקורין לו מונטנייש[15] לכירת פלילות לסעודה גדולה שעומדת לפלילים לאכול ולבעלי המשפט · צינתם במלחמת ישניא[16] לנדגלות כשיהו צנים עומדים במלחמה בין בהמות וליויתן או יגריל הקב"ה את השמחה לאיומה כנדגלות מפר' בגמ' בויקרא רב'[17] אר' יודן בר' סימון בהמות וליויתן הן הן קנוניא של צדיקים לעתיד לבוא וכל מי שלא ראה קנוניא של אומות העולם בעולם הזה יזכה לראותו לעולם הבא · כיצד נשחטין בהמות נותן לויתן בין קרניו וקורעו · וליויתן נותן לבהמות בין ספיריו ונוחרו והצדיקים (אומר') [נומרים] השחיטה כשירה ולא כך שניט הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגירה והשנים

---

1) Jer. 2, 31.
2) In den durch Jellinek bekannten St. dieses Namens befindet sich die Stelle nicht.
3) II. Sam. 5. 24, I. Chron. 14, 15.
4) Aboda des Salomo b. Juda. Zunz, S. 101.
5) Jer. 4, 29.
6) Bei B. falsch פריו.
7) Gen. 30, 43.
8) Job 41, 23.
9) Bei Br. יחודם.
10) Jes. 24, 18. Jer. 48, 44.
11) Vergl. P. d. El. 10 Jalkut Jona § 550.
12) Ps. 50, 10.
13) Vgl. die Hauptstelle B. batra 74b und 75a.
14) Jer. 17, 3.
15) Montaquarda Bergbewohner. Vergl. Raschi zu Jer. 17, 3.
16) Bei Brody ישנה.
17) Vgl. Vajikra r. P. 13, wo statt ר' יודן בר שמעון, ר' יודן בר' סימון

והציפורן מפני שהיו חונקין · אר' אבא בר כהנא אמ' הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא ובאגדת ר' ישמעאל ראיתיה' בענין אחר" · ישר' יושבים לבטח אלפים שנה ואוכלין את בהמות ואת לויתן ואת ויז שדי בהמות שוחטין וויז שדי קורעין את לויתן בקרסוליו ומשה ישחט את ויז שדי ולקץ אלפים שנה הקב"ה יושב על כסא דין בעמק יהושפט[1]) וכו' העוף[2]) הזה רגליו בארץ וראשו לעב יניע שכן כתוב ויז שדי עמדי, קרון נוגח יחל לבעתו בעל הקרנים הנגח והו בהמות הוא יתחיל להפחידו לליויתן כמו ששנינו בהמות נותן ליויתן בין קרניו וקרעו לויתן נותן לו בהמות בין סנפיריו ונוחרו[3]) · (קישור) [קימור] ניחר[4]) יבער בניזתו לויתן בעל הנחרים יבעיר קימור העשן בניזתו של בהמות ליויתן קרי ניחר על שם מנחיריו יצא עשן[5]) · ראותו ינום ויתמרמר בקדמתו כמו ויתמרמר מלך הגנב[6]) בדניאל כלומ' ימרה להתערות שיראה בהמות העשן היוצא מנחיריו מיד ינום לאחריו ואחר כך יעורר מרינים ויחזור אליו בקדמתו כבתחילה.

רם ישלים יתרצו ליפותו הקב"ה יעשה שלום ביניהם ויהיו מתרצים וימסרו עצמן ביד הצדיקים והם שוחטין ואוכלין · לייפותו ליפה שלו ישר' נקראת יפה כחמה[7]) שיתת ובים[8]), והבין והשתית העולם והכינו על מכונו וביצע ושיבת לש' נמר וכילה כמו בצע אמרתו[9]), שיבת השבית ביטל' היינו לש' מכלה מלאכתו ונומרה · ששה בשכללו שביעי שבת שיכלל עימו בששה ימים ובשביעי שבת · ויכולו מתרנ' ואשתכללו[10]) תרמו(ב)[כ] מעשר בענין שמפרישין אחד מעשרה לקדושה כן תרם הקב"ה והבדיל שביעי משאת ימי בראשית להקדישו קודש הקדשים לנצורי כבבת' לישר' דכ' כנונע בבת עינו[11]) וכתי' ינצרנהו כאישון עינו[12]) תודה לצלצל לבו שבת ליתן הודאה להקב"ה בצלצלי שמע ובקול תרועה ובכלי שיר שבו שבת מכל מלאכתו ביום זה"

שבח נותנים לו.

---

genannt wird, während es im Jalkut Sam. p. 161 genau ר' יונן בר' סימון heisst, statt נותן steht נותק.

1) Vgl. Jellinek Beth Hammidr. II. ספר אלידו, p. 76.
2) B. batra. 75. Vajikra r., P. 22.
3) Vajikra r. P. 13.
4) Bei Brody מוהר.
5) Job 41, 12.
6) Daniel 11, 11.
7) Cant. 6, 10.
8) Bei Brody וכבם, was keinen Sinn giebt. Vergl. Zunz S. P., Beilage 15.
9) Thren. 2, 17.
10) Gen. 2, 1. T. O.
11) Sech. 2, 12.
12) Deut. 32, 10.

Studien über Joseph Kimchi.

Von

Rabbiner **Dr. Simon Eppenstein.**

(Schluss.)

B. Eigene arabische Vergleichungen Joseph Kimchi's.

הדוך (Hiob 40, 12) bedeutet, gleich dem ihm lautlich verwandten arabischen هَدَكَ „niedertreten": שרשו הדך והוא לשון ערבי הַדַכ והתי"ו בערבי כמו הד' בעברי (1 כמקומות הריסה והשחתה.

חזו (Hiob 24, 1) und ebenso מחוז (ψ 107, 30) bedeutet, zusammenhängend mit dem arabischen حَاَزَ, „begrenzen", resp. der „Ort" 2).

חרך (Spr. 12, 28) bedeutet das Sengen der Flügel zur Verhinderung des Fortfliegens der gefangenen Vögel und ist, ausser mit dem aramäischen התחרך, (Dan. 3, 7) noch durch das arabische حَرَكَ zu belegen 3).

---

1) Diese Erklärung findet sich in dem Münchener Fragment des Hiob-Comm.'s. Die Identificirung von hebr. ד mit arab. ت lässt sich belegen durch Aehnliches bei IG., der z. B. Wb. 125, 27 נריש (Exod. 22, 5) mit arab. كريم vergleicht. Die Rouener Glosse no. 18 bei IG, Wb. 170, übersetzt es mit רק ודק, Saadia z. St. (ed. Cohn p. 86) mit דק. Saadia Ibn Danân in IG's Wb. 780, 22 fgg. bemerkt, dass es zu einer rad. דוך gehört und eigentlich הָדַך lauten müsste und erklärt es durch arab. دَكَّ (vgl. hierzu in den Nachträgen).

2) David Kimchi, Wb. art. חז. Vgl. Jahrg. 40, p. 175, wonach die Schreibung כאז dort, ebenso wie p. 209, in חאז zu ändern ist. Siehe auch letztere Stelle wegen dieser Erklärung bei IE. Der Lexikograph David b. Abraham erklärt מחוז durch das arab. مآحز, von seinem grammatischen, vorchajug'schen Standpunkt aus, vgl. Bacher, SPVG, p. 76 u. ibid. Anm. 1, (vgl. hierzu in den Nachträgen).

3) אם' חקה p. 18. In Gal. p. 102 art. תרך, wo dieselbe sachliche Erklärung gegeben wird, findet sich die Vergleichung mit dem Arab. nicht. Auch Serachja ben Sch'altiel in seinem Mischlecommentar z. St. (ed. Schwarz, unt. d. Titel Imre Daath, Wien 1871, p. 60) bemerkt: יתרך מזגין התתרך שהוא נגור מהערבי שאומר לדבר הנשרף חרוך. Richtiger dürfte wohl sein die Schreibung תרק, wozu zu vergleichen ist die Bemerkung der Rouener Glosse no. 33 in IG., Wb. 247, wo das auch von

מטן (Jer. 14, 19) bedeutet, nach dem Arabischen, „durchbohren", und ebenso ist das Wort in Gen. 45, 17 מטנו את בעירכם, nach der Ansicht eines Auslegers, aufzufassen, so dass es bedeutet, „treibet euer Vieh an", da das Beladen sich als selbstverständlich nach dem Zusammenhang ergiebt. So sagt man auch im Arab. אטען אלחמאר den Esel mit dem Stecken, resp. einem anderen stechenden Gegenstand antreiben! שימדרו בדרבן[1]).

יאש (Hiob 6, 26 u. a. m. Koh. 2, 20) „verzweifeln" ist verwandt mit dem arabischen يَئِسَ[2]).

לוז (Gen. 30, 7) bedeutet nicht, wie Menachem annimmt, eine Art Cedern, sondern wie das arabische לוז Mandeln, ebenso wie גלוז eine Art kleiner Nüsse[4]).

משור (Jes. 10, 15. Das Dagesch im ש weist auf den Ausfall eines wurzelhaften נ hin; das hebräische Wort ist verwandt mit dem arabischen מנשאר[3]).

Ibn Gannach 247, 31 angeführte Beispiel von Dan. 3, 27 mit יחתרך wiedergegeben wird. IG l. c. Z. 28 übersetzt es mit ימבך, also „sengen, um zu kochen". Aehnlich Ibn Koreisch Risâle, p. 18.

[1]) Gal. p. 43 art מטן. Zu ממועני Jes. 14, 19 vgl. auch Ibn Gannach s. v. u. IE. z. St. cf. Bacher AIE als Grammatiker p. 267 s. v. Die Vergleichung von מטנו Gen. 45, 17 mit dem Arab. führt auch Dav. Kimchi an im Wb. art. מטן, und im Comm. zur Gen. (ed. Pressburg p. 86a) beruft er sich auf Saadia: וכן תרגם ר' סעדיה בערבי סוקו. Ebenso hat die Rouener Glosse in IG Wb. 266 no. 68 אוסקו, während IG ibid. Z. 1. es mit אוקרוא also „beladen" wiedergiebt. Zu bemerken ist nun, dass JK selbst im Sef. Hagal. p. 105 art. מטן betreffs der Stelle Gen. 45, 17 sagt: לשון מתינה. Ein Widerspruch ist auch zu constatiren in den Erklärungen IE's zu beiden Stellen. Im Comm. zu Jes. 14, 19 bemerkt er: וי"א מנורת מטנו בדרך רחוקה; hingegen zu Gen. 45, 17 heisst es merkwürdigerweise: שימא משא וממועני חרב קרוב ממנו.

[2]) Gal. 73 Z. 1. art. אש. Irrthümlich heisst es dort יוים. Auch Saadia zu Hiob 6, 26 (ed. Cohn p. 29) übersetzt נואש mit אלמוים.

[4]) Gal. 113 art. לז. Saadia z. St. (ed. Derenbourg p. 47) übersetzt es mit חור, ebenso IG Wb. 349, 14—15. Vgl. auch IE z. St., dessen Worte עצים דם einen Gegensatz zu der von ihm citirten Ansicht Saadia's bedeuten, Nach Parchon (Machbereth ed. Stern p. 33a) sind es „Bäume, die keine Früchte tragen" כל אדם רואה אותם באים נהרים ובארץ ישראל ומגידים בי אין להם פירות כלל.

[3]) Gal. 123, 4 bei Besprechung des im Hebr., wie im Arabischen, gleicherweise stattfindenden Ausfalls eines wurzelhaften נ. In Bezug auf die Etymologie des Wortes steht JK im Gegensatz zu IG, der auch eine Wurzel שרר annimmt und משור wie מַבּוּל behandelt; vgl. Mustalḥik bei Derenbourg opuscules et traités p. 235—238 ferner Wb. 748, 25 u. ibid. Z. 26, wo auch eine rad. נשר für zulässig erachtet wird. Vgl. auch JK im ס' וכרון p. 15 Z. 16 fgg. Merkwürdigerweise übersetzt auch IG das Wort

נדהם (Jer. 14, 9) ist zu erklären als zusammengesetztes Wort, aus נד, nach Exod. 15, 8 und הם, das ebenso wie das arabische הם̈, „denken" bedeutet. Es bezeichnet also „den in Gedanken starr stehenden od. versunkenen" נד ממחשבות דאגת הלב [1]).

מסוה (Exod. 34, 33) bedeutet nicht, wie Menachem annimmt, ein Kleidungsstück, sondern eine Gesichtsbedeckung כיסוי פנים und ist zu erklären durch das arab. ברקע [2]).

סרבליהון (Dan. 3, 21) bedeutet eine Art Beinkleider, מכנסים, nach dem Arabischen סראביל [3]).

---

an der Stelle, wo er eine rad. שרר annimmt, mit מנשאר. IE im Comm. zu Jesaja nimmt gleichfalls eine rad. שרר an. Joseph Kimchi verfolgt hier dasselbe Princip, wie bei den gleichen Nominalbildungen, vgl. Sikk p. 15. Demgegenüber erscheint auffallend die Mittheilung in dem, fälschlich dem JK zugeschriebenen Comm. zu Jeremia, wo in seinem Namen betr. d. Wortes מקל Jerem. 1, 12, berichtet wird: כתב ר' יוסף קמחי ז"ל שלכך נקרא מַקֵּל שהנשען עליו יֵקל ללכת (vgl. Geiger Nachgel. Schrift. V p. 22.), so dass JK für das dieselbe Bildungsform aufweisende מַקֵּל eine rad. קלל annehmen würde. Vgl. hierzu IG Wb. 390, Ende, wo dieser eine besondere rad. מקל annimmt, u. ibid 391, 2—3, wo er mit Hinweis auf die undageschirte Schreibung des Wortes in Gen. 30, 38 und 32, 11 eine sonst berechtigte Annahme von der Analogie מַגָּל = מגֹל zurückweist.

[1]) Gal. 83 art. דהם. Dieser ganz merkwürdigen Erklärung JK's steht gegenüber die Mittheilung von Dav. Kimchi im Wb. art. דהם, wonach sein Vater dieses Wort, ebenso wie IG Wb. 153, 20, gleichstellt mit Arab. מדהום. Nach IG bedeutet es „den, der sich vor Noth nicht helfen kann, d. h. der vom Unglück gleichsam bedeckt ist". Zufolge der Mittheilung von DK hält JK nur an der letzteren Bemerkung fest und erklärt es mit: מי שהוא מכוסה הלב בחולי. IG's Erklärung מגשי kommt bei JK im ס' חקה p. 8 vor als נאשיה̈ קלב, welches er als eine schlimme Herzkrankheit „wohl Herzverfettung", bezeichnet. In der ed. Breslau heisst es verstümmelt והוא כלי ידוע רע מאוד בל'ערבי נשירי קלב statt חולי רע מאוד ידוע . . . נאשיה קלב. Vgl. auch hierzu Bacher RdEJ VI 212. Uebrigens hat auch bereits Dunasch b. Labrat das Wort דהם in seiner Liste der nach dem Arabischen zu erklärenden Worte (ed. Filipowski, criticae vocum recensiones p. 68a), was S. Gross (Menachem ben S'ruk etc. Breslau 1872, p. 106) wenig glücklich mit דכם „heftig stossen" identificirt.

[2]) Gal. 19 art. מסוה. Mit demselben arab. Wort übersetzt es auch Saadia z. St. und die Rouener Glosse no. 49 bei IG Wb. 476. Vgl. auch IG z. St., der es als בדמות כסות, also ebenso wie Menachem erklärt.

[3]) Gal. 128 art. סרבליהון. JK erwähnt die Ansicht einiger Sprachgelehrten, בעלי הלשון, die es als כיסוי ידוע auffassen. Der Lexikograph David b. Abraham bei IG Wb. 807, 11 übersetzt es durch das gleichlautende arabische בסראוילאתהם. Die arabischen Lexika weisen das Wort in der von JK angegebenen Bedeutung in beiden Schreib-

ערער (Jer. 17, 6 p. 102, 18) bezeichnet, gleich dem arabischen אלערער, einen stets trockenen, und niemals vom Regen benetzten Baum; שהוא עץ יבש כל זמן ומהנשם לא ירטוב וידוע הוא עץ זה בערבי כי שמו אלערער [1]).

פחדים (Hiob 40, 17) bedeutet dasselbe, wie das arabische פַּכְד, jedenfalls in der Bedeutung „Hoden“ [2]).

---

weisen auf, mit ב' und mit ר'. IE z. St. erklärt es durch בנדי מעטפתהן; der Commentator Saadia z. St. bemerkt: מנעליך ויש אומרים בתי שוקים שלהם, was mit JK's Erklärung jedenfalls übereinstimmt. Raschi z. St. bemerkt השמלה העליונה, David Kimchi im aramäischen Anhang zum Wb. erklärt הוא מרבל שיתכסה האדם בו. Vgl. Blüth Magazin XVIII, 15 und ibid. Anm. 2. Nach Sachs, Zur Sprach- und Alterthumsforschung II p. 102 ist die Erklärung des Binjamin Mussafia, wonach es saraballa, weitre Pluderhose bedeutet, richtig. Immerhin würde sich dieses mit JK's Angabe decken (vgl. auch hierzu in den Nachträgen).

[1]) Gal. 122 art. ער. IG Wb. 557, 6 bemerkt: ומא יכעד אן יכון אלערער והו שגר אלגבל, hält es also für einen auf Bergen wachsenden Baum, der im Arab. ebenso bezeichnet wird. Nach Kimchi Wb. art. ערער ist es ein in der Wüste wachsender Baum, der im Arab. die Bezeichnung führt אלבהל. Die von DK weiterhin im Namen vom Gaon Haî citirte Erklärung, wonach es gemäss der Uebersetzung des Targum, עכבירתא ein Gewächs bezeichnet, welches äusserlich ein Dorn ist, innen aber eine essbare Frucht enthält, wird von IG s. v. im Namen von Scherira, dem Vater Haîs, citirt. Parchon (Machbereth p. 52a) hat ausser der sich bei DK findenden Erklärung noch die Angabe Anderer, dass es ein derartiges Gewächs ist, welches bei eintretender Hitze vertrocknet und, sobald ein Wind kommt, gebrochen wird (vgl. hierzu auch in den Nachträgen).

[2]) Diese Bemerkung findet sich im Münchener Fragment des Hiob-Comm. — Auch Saadia z. St. (ed. Cohn p. 87) giebt es durch das arabische אמבאד wieder. Dasselbe hat die Rouener Glosse no. 55 bei IG Wb. 569, jedenfalls im Namen Saadias. Ibn Gannach Wb. 569, 16 fgg. bemerkt, die Bedeutung von פחדים „Hoden“ an dieser Stelle sei verwandt mit den zwei anderen Bedeutungen des Wortes, nämlich „zuströmen und um Hilfe suchen“ (vgl. hierzu die Analogie mit dem arab. פחת bei Tanchûm Jerusehalmi in meinem: Aus dem Koheleth-Commentar d. Tanch. Jerusehalmi p. 15) und „sich fürchten“. Eine andere Vergleichung mit dem Arab. giebt Samuel ibn Masnûth in seinem Hiob-Comm. מעין גנים (ed. Buber, Berlin 1890, p. 130): ויתכן שיהיו פחדיו מל' ישמעאל שקורין לצד אחר מן הירך אלפכד כלומר גידי ירכיו ישורנו מכאן ומכאן. Mit dieser Auffassung von פכד als „Hüfte“ ist zu vergleichen Saadia, der ירך in ψ. 45, 4 (vgl. Th. Hofmann, die Korachitischen Psalmen nach Saadia, im Progr. des Kgl. Gymnas. zu Ehingen, Stuttgart 1891 p. 3 [arab.]) mit פכד übersetzt, während er sonst ירך mit anderen, dem Zusammenhang entsprechenden Worten wiedergiebt, so z. B. Gen. 24, 2 mit רמז למילה = שהד (cf. Derenb. Note z. St.), Gen. 32, 26 mit נִרְדָּ. Auch Parchon (Machber 53a) erklärt פחדים mit יריכותיו. — Erwähnt sei schliesslich noch die Deutung von Simon ben Zemach Durân im אוהב משפט p. 191: ואפשר לפרש פחדים מענין פחד ונקראו הקרנים פחדים לפי שבהם מפחיד בני אדם ואומר כי הם משורנים בנידים בקרני הצבי (vgl. hierzu noch die Nachträge).

הפיחי (Hohes Lied 4, 16) bedeutet nicht „blasen“, vielmehr „riechen“, sowie auch im Arabischen es heisst vom Wohlgeruch: פיח יפוח. Ebenso ist die Bedeutung „Wohlgeruch“ anzunehmen für יפוח אמונה (Spr. 12, 26) betreffs den die Wahrheit ausströmenden[1]).

רטב (Hiob 8, 16, 24, 8) bedeutet nach dem Arabischen „feucht, frisch“[2]).

בני הרמכים (Esther 8, 14) sind die aus der Kreuzung von

---

[1]) Gal.: 23 art. פחם und ס׳חקה p. 18 Afg. An ersterer Stelle ist eigentlich nur vom Geruch im Allgemeinen die Rede. Dozy, suppléments aux dictionnaires arabes, II, 288 hat vom Verbum nur die Wendung פאח באלריחה, als Substantiv פיחה. Lane, an arabic dictionnary s. v., hat nur פוחה. Im ס׳ חקה l. c. bemerkt JK zu Spr. 12, 26: מדבר אמונה מלי הפיחי גני שהוא דומה ללשון ערבי שאומר לריח טוב פיח יפוח, אך יפיח כזבים (Spr. 14, 25) כמעט נוטה מזה שדבריו דומין לרוח מן עד שיפוח (Hoh. Lied 4, 6) היום (vgl. noch hierzu die Nachträge). Zu JK's Erklärung betreffs Spr. 14, 25 vgl. IG. Wb. 565, 17—19: שבה נטקה באלכדב באלריאח אלהאבה ובמא ינפכה אלאנסאן מן פיה מן אלריאח. „Er vergleicht das Sprechen von Lügen mit dem nichtigen Hauch, den der Mensch aus dem Munde strömen lässt.“ Ibn. Koreisch Risâle p. 80, 8—10, vergleicht das, lautlich allerdings nicht ganz äquivalente יתפחוא mit dem Hinweis auf einen, von ihm erklärten arabischen Vers: פחואך עון עלי נגואך יעני לפטך דליל עלי סרירתך „Dein Wortschwall weist hin auf Dein Geheimniss“. Im Arabischen hat dieses Wort die beiden Bedeutungen, des „Riechens“ wie des „Hinweisens mit Worten“. Saadia im Mischlecomm. übersetzt das Wort פיח durchwegs mit תפוה „durch die Rede des Mundes kundthun“, ebenso die Rouener Glosse no. 88 bei IG l. c. Zu bemerken ist die Mittheilung von DK im Wb. art. רוח, Ende, im Namen seines Vaters, wonach dieser Jes. 11, 3 והריחו mit דיבורו, und רוחתי Echa, 3, 56 mit דברי erklärt. IE im gangbaren Comm. zum Hoh. L. 4, 16 erklärt הפיחי mit „blasen“. Die Stelle יפיחו קריה Spr. 29, 8 deutet JK im ס׳חקה p. 37 als יציבו פח, während IG s. v. zwei verschiedene Erklärungen hat: einmal fasst er es auf als „blasen“ im Sinn von verscheuchen, wie arab. נפך, das andere Mal vergleicht er die arabische Redensart אפאח פי אלארץ „herumgehen“ oder „gehen d. h. schwinden machen“; cf. auch Bacher SPVG p. 34, p. 63 u. p. 65. JK im ס׳חקה p. 18 scheidet ausdrücklich die Bedeutung von נפח von der von פוח, ebenso scheidet er, mit IG Wb. l. c. ויפח חמס (ψ 27, 12) hiervon, während Tanchûm Jeruschalmi das diesem ganz äquivalente יָפַח לקץ (Habakuk 2, 3) gleichstellt mit יפיח כזבים und es übersetzt mit ינטק בה „er spricht davon“; vgl. Munk commentaire de R'Tan'houm de Jérusalem sur le livre de Habakouk Paris 1843, p. 25.

[2]) Gal. 152 art. רטב. Auch Ibn Koreisch, Risâle p. 83 hat ירטבו יתרטבון, ferner übersetzt auch Saadia so, (ed. Cohn p. 31 רטב, p. 59 ירטבו), ebenso die Rouener Glosse no. 80 bei IG Wb. 677 רטובה.

Esel und Stute hervorgegangene Mischung, letztere, die Stute, סוסיה heisst im Arabischen רמכה[1]).

וישמע (I. Sam. 15, 4). Wenn dieses Wort, nach Menachem, „sammeln" bedeutet, so ist es zu vergleichen mit dem arab. ואם הגה ענין קיבוץ כאשר אמר מנחם ,הם מלשון הערבי :נמע שאומרים לקיבוץ נמאזה כמו שמצה בעברי כינ' בערבי כמו ש' בעברי[2]).

Im Anschluss an diese Vergleichungen sei bemerkt, dass Joseph Kimchi einmal eine Vergleichung mit dem Arabischen, als, nach seiner Ansicht, nicht correct zurückweist. Es betrifft dies das Wort בָּל (Dan. 6, 15), das, wie er bemerkt, ein Ausleger nach dem Arabischen בל, richtiger באל, als מחשב „Gedanke" erklären will. Er lässt dies nicht gelten, weil, nach seiner Meinung, das Wort im Arabischen בָּל lautet: אך בערבי הוא בצידי בָּל. Nach JK bedeutet vielmehr בָּל „nicht", wie in ψ 17, 3 und ist der Sinn der Stelle: „der König machte alle gegen Daniel vorgebrachten Angaben zu nichte, nur um ihn zu retten"[3]).

---

[1]) Gal. 70. art. אחשתרנים. Dieselbe Vergleichung hat auch IE im Comm. z. St. vgl. auch Bacher, Abr. ibn Esra als Grammatiker p. 172 s. v. Nicht ganz genau ist also die Angabe der Rouener Glosse no. 12 bei IG Wb. 681: ואלרמך גנם מן אלכיל „ramak ist eine Art Pferd", da es ja keine besondere Gattung bedeutet. Vgl. zu JK's eigenthümlicher Erklärung von אחשתרנים die Bemerkung von Jacob Reifmann in den Anmerkungen zum ס' הגלוי, Anhang zum ס'זכרון p. 13 Nro. 48.

[2]) Gal. 158 art. שמע. Diese Vergleichung dürfte jedenfalls ganz haltlos sein, da das arabische Dschim nicht dem hebr. ש entsprechen kann, vgl. auch meine hebr. Abhandlung l. c. p. 8—9. Hier sei auch darauf hingewiesen, dass JK's Erklärung l. c. betr. שמע in Gen. 27, 8 u. Deut. 5, 1 als „hören" im Sinne von „aufnehmen" = קבל sich vollkommen deckt mit Saadia, der erstere Stelle wiedergiebt mit אקבל מני „nimm mein Wort an" (cf. ed. Derenbourg p. 41), ferner Deut.: 6, 4 (ibid. p. 263) mit ואעלם „wisse" (so nach der Polyglotte u. dem Ms. Yemen, während die ed. Constantinop. אסמע hat). Deut. 12, 28 (ibid. p. 273): ואקבל, schliesslich Deut. 21, 20 אינו שומע בקולנו mit לים יקבל אמורנא. Vgl. auch JK im ס' חקה p. 23 zu Spr. 15, 31 און שומעת = מקבלת u. Dav. Kimchi Wb. art. שמע.

[3]) Gal. 74 art. בל. Nach dem Arabischen erklären es auch Ibn Koreisch, Risâle p. 65 und IE. im Comm. z. St. cf. auch Bacher, Abr. i. Esra als Grammatiker, p. 165 s. v. Letzterer hat: בל' ישמעאל בל לב Das von JK angezogene arabische Wort בָּל lässt sich, unseres Wissens, nicht nach den Lexicis belegen. Die Vergleichung mit dem Arab. haben ferner Dav. Kimchi im aramäischen Anhang zum Wb.: ויש מפרשים בל מחשב וכן הוא בלשון ערבי אגעל באלך כמו שים מחשבתך, ferner Abraham

In das Gebiet der sogenannten lexikalischen Analogien gehören folgende Vergleichungen mit dem Arabischen: נָבָל (Jes. 32, 5) bedeutet den ganz niedrig stehenden, eigentlich „gefallenen Menschen", — denn נבל = נפל, wie פלט = מלט — der wegen seiner schlechten Handlungen nirgends unter den Menschen aufkommen kann: אדם שפל היקום שהוא נפול ואין לו תקומה בין בני אדם בעבור מעשיו הרעים.

Ehenso bedeutet נִבְלָה Aas, eigentlich das Herausgeworfene מושלך ומושלך לארץ. Ganz so nennt man auch im Arabischen den schlechten, niedrig stehenden Menschen סאקט, d. h. „der Gefallene"[1]). Mit diesem arabischen Wort ist auch analog das hebr. בליעל, eigentlich בל–יעל „derjenige, der gefallen ist in sittlicher Beziehung und nicht mehr aufkommt בַּל יַעַל והוא הנקרא סאקט בלשון ערבי[2]).

צמים (Hiob 5, 5. 18, 9) sind die durch ihre lange Haartracht — vgl. צַמָּתֵךְ (Hoh. Lied 4, 1) — sich unkenntlich machenden Räuber; in arabischen Ländern nennt man sie דארין[3]).

Gavison in dem am Ende seines Mischlecommentars עומר השכחה befindlichen Excurs über die Wichtigkeit der Vergleichung des Arabischen p. 119c והלא מלת בל יודעים אותו אפילו התינוקות של שלש שנים כי אחר משמות הרעת והשכל בלשון ערב' הוא] ב"ל הרב אומר לתלמידו רַ' באלך ר"ל החזיר דעתך. — Noch sei hingewiesen auf die von dem Commentator Saadia z. St. angeführte Erklärung des Gaon Matissjahu, wonach es „Sühnegeld" bedeuten soll, nach Talmud Nedarim 62b (cf. auch Baba Batra 8b).

[1]) Gal. 12 art. לבלה. Vgl. auch unter den Etymologien art. מָבוּל, wo über נבל = נפל, was eigentlich schon Dunasch (Filipowsky, criticae vocum recursiones p. 16 art. יבול לא) annimmt, ausführlichere Belege beigebracht sind. Nach Ibn Gannach Job. 402, 22, der es allerdings auch mit אלמאקטה wiedergiebt, bedeutet נבלה, ebenso wie מַפֶּלֶת (Ri. 14, 8) mehr das von selbst Gefallene. Siehe ebendort über den Unterschied zwischen hebr. נְבֵלָה das „Gefallene" und arab. נבילה, der aufgedunsene Körper; cf. auch Bacher SPVG. p. 32—33.

[2]) ס' חקה p. 10, vgl. auch ibid. p. 23: הוא הנבל המושלך לארץ שלא יעלה שמו וזכרו. Vgl. auch IE. zu Deut. 15, 9 und p. 18, 15, ferner unt. den Etymologien art. בליעל und in den Nachträgen zu demselben.

[3]) Gal. 53 art. צמתך. Zur Sacherklärung vgl. oben unter den Etymologien art. צמים. — „Nach Lane s. v. bedeutet דרא „jemanden unerwartet überfallen, דארי: coming from a (distant) place unexpectedly. Die richtige Schreibung ist also דארין. Jedoch passt eigentlich diese Analogie nicht. Vielleicht haben wir es hier, wegen der einzigen dem ס' הגלוי zu Grunde liegenden, leider, nicht controlirbaren Handschrift, mit einem Versehen des Kopisten zu thun, und vermuthen wir, dass anstatt

תשועה ist nicht zu identificiren mit ישועה, zumal es zwei verschiedene Wurzeln sind. Es bedeutet vielmehr eigentlich, von שוע „flehen" herrührend, das „Annehmen, Erhören des Flehens", sowie im Arabischen נאת „flehen" und die Reflexivform אסתנאתה, der auch die Bildung תשועה nahe steht, „das Annehmen des Gebetes" קיבול שועה bedeutet[1]).

II. Grammatische Vergleichungen.

Die Lautlehre betreffend bemerkt Joseph Kimchi, bezüglich der 1. pers. sing. imperf. der verba פ"א gegen R'Jacob Tam, dass das Präfix א' nicht in dem א' der Wurzel aufgegangen ist, vielmehr sich wohl erhalten hat und nur durch das Cholem resp. das ו' ersetzt ist, denn das Aufgehen eines Buchstabens im anderen, die sogenannte הבלעה, kann ebenso wie das אנדנאם im Arabischen nur mit Hilfe eines Dagesch, wie bei den Verbis פ"נ, stattfinden, כי לא נמצאת הבלעה בעברי ובערבי אנדנאם כי אם למקום הדגשות שנבלעים בהם אות שֶׁקֹּדֶם כמו יִתֵּן[2]).

דראין zu losen sein dürfte ראדין, zusammenhängend mit רַדַּא Schleier, Verhüllung, also eigentlich „die durch Verkleidung unkenntlich gemachten"; vgl. hierzu die unter den Etymologieen art. צמים angeführte Erklärung des, in arabischen Ländern lebenden Samuel ibn Masnûth in seinem Hiob-Comm. מעין גנים p. 16: כמו ששושים אותם הערביים . . . שמחטטפים טל שמם ותושם. Dieses würde auch dem Hebräischen näher stehen, in dem רַדַּא gleichzusetzen ist mit רדיד (Hoh. Lied 5, 7): vgl. hierzu IE. z. St. רדידי בל' ישמעאל כמו צעיף; cf. auch Bacher, Abr. i. Esra als Grammatiker p. 172 s. v.

[1]) Gal. 153 art. שע. — Diese Vergleichung, die sich ganz kurz angedeutet findet mit den Worten נוח ואסתנאתה bei Ibn Gann. Wb. 710, 17 (cf. auch Bacher RdEI VI 220), ist nicht ganz correct. Denn die X. Form im Arabischen bedeutet nicht „jemandes Flehen annehmen", sondern „um Hilfe bitten". Eher wäre es angängig, auf die gleichfalls reflexive fünfte Form hinzuweisen. Der Reflexivbedeutung des Wortes dürfte wohl das Präfix ת', mit dem auch die 5. Form beginnt, entsprechen. Vergleiche auch meine hebräischen Abhandlung l. c. p. 8. (vgl. hierzu in den Nachträgen).

[2]) Gal. 71, bei Besprechung von Jacob Tam's Excurs über die Wurzeln sub no. 11 (vgl. Filipowski criticae voc. recension. p. 41). Ueber den term. אנדנאם oder אדנאם, hebr. הבלעה, siehe Bacher. Grammat. Terminologie des Juda Chajug p. 16. Zur Sache selbst ist zu bemerken, dass die neuere hebräische Grammatik den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt. Gesenius-Kautzsch, hebr. Grammatik, 25. Auflage, p. 185 meint, dass das א, welches gewöhnlich als in ô oder ê quiescirend aufgefasst wird, nur orthographisch und um der Etymologie willen beibehalten wird. Vgl. auch ibid. l. c. Anmerkung 1, wo nach Nöldeke in ZDMG Bd. 32 p. 593 auf das Arabische hingewiesen wird, spec. für

Das 'א in ההלכוא (Jos. 10, 24) und אָבוֹא (Jes. 28, 12) ist zu erklären nach dem Arabischen, wo gleichfalls die 3. pers. plur. im praeteritum mit 'א geschrieben wird: והם על[1] מנהג לשון ערבי שכותבים לעולם א' בכל דבריהם.

Die Form תִּרְנֶה (Hiob 39, 23) ist nur eine Abart von der rad. רנן : רנן נו"ן ההא במקום. Es wird auch mit dem arabischen רَنّא, im Sinne von רَنّ verglichen[2]).

Das 'ה in הקהל (Num 15, 15) האויב (ψ 9, 7) ist ein Zeichen des Anrufens, des sogen. Vocativs, gleich dem יא im Arabischen, während es allerdings, nach JK's Ansicht in

die 1. pers. sing, welche **nicht** 'a'kulu, also mit einem noch hörbaren Laut nach dem Elif, sondern 'akulu gesprochen wird. Vgl. auch **meine** hebr. Abhandlung l. c. p. 8—9.

[1]) Sikkaron 4, 24—25. — JK zeigt hier, dass er bei dieser Vergleichung mit dem Arabischen nicht vermieden hat, den von Ibn Gannach bei Juda Chajug gerügten Verstoss — beiläufig der einzige bei Chajug sich findende Hinweis auf eine Analogie mit dem Arabischen (cf. Bacher Gramm. Termin. d. Chajug p. 4). — Chajug (bei Ewald und Dukes Beiträge III, p. 14 Z. 5., das arabische Original bei Bacher l. c. p. 4, Anmerkung 3) äussert sich hierüber, dass diese Schreibung nach Art der arabischen Sprache zu verstehen ist. [JK's Worte על מנהג לשון ערבי sind eine ganz getreue Uebersetzung von Chajug's ויגרי דלך עלי מגרי לגה אלערב]. Dagegen führt Ibn Gannach in seiner Grammatik Kitâb-al-Lu'mâ — im Rikma fehlt dieser Passus — des Längeren aus (cf. Lu'mâ ed. Bacher et Derenbourg, Paris 1886, p. 293, auch mitgetheilt von Derenbourg Opuscules p. 385), dass dieses 'א nur eine von Späteren eingeführte orthographische Neuerung ist, zwecks Unterscheidung zwischen dem 'ו der Pluralendung und dem waw conjunctivum am Anfang des folgenden Wortes. Vgl. auch **meine** hebräische Abhandlung l. c. — Gesenius-Kautzsch p. 76 Anm. 3 meint, dass in diesen Beispielen weniger „arabische Orthographie als alte Schreibfehler vorliegen dürfen", wie z. B. יִנָּשׂוּא Jer. 10, 5 für יִנָּשְׂאוּ.

[2]) Diese Bemerkung findet sich im Münchener Fragmemt des Hiob-Commentars und lautet so: ההא במקום נו"ן ודימה (Mo. ודומה) בספר דומית לשון ערבי ללשון עברי מן אָרְנָה. Welche Schrift JK meint, ist uns unklar. Zur Sache selbst ist zu bemerken, dass bereits Ibn Gannach für einen derartigen Lautwandel im Hebräischen auf die Analogie des Arabischen hinweist; vgl. Bacher SPVG p. 14 und ibid. Anm. 3 und 4. JK macht auch in seinen Schriften auf solche Erscheinungen aufmerksam, z. B. im Hiob-Commentar zu תִּפְלָה 24, 12 (Schwarz חקות אנוש p. 161). (Deut. 32, 31) משפט הה"א בעבור הכפל מן פלילים, ferner ס'חקה p. 86 zu יחד Sp. 27, 17) חדד = חדה, שנן = שנה. Vgl. Ibn Gan. Wb. 475, 13, ferner Bacher Abr. ibn Esra als Grammat. p. 92—93 und ibid. Anm. 26—28. Zu unserer Hiobstelle nimmt IG im Wb. 682, 25 eine besondere rad. רמה an. Saadia z. St. (ed. Cohn p. 85) übersetzt mit תَرַّן, also gleich hebr. רנן, ebenso hat die Rouener Glosse no. 31 bei IG. l. c. תرّן (vgl. hierzu in den Nachträgen).

האמור Micha 2, 7 nicht als solches, wie Menachem annimmt, sondern als Fragepartikel aufzufassen ist[1]).

Anhang.

Ueber einige Vergleichungen mit dem Arabischen bei David Kimchi.

Joseph Kimchi's jüngerer Sohn David ist, obwohl er sich nicht mehr dessen Unterrichts erfreuen konnte, sondern nur die Belehrung seines älteren Bruders Mosche genoss[2]), doch

---

[1]) Gal. 70—71 art. אמר. In der Annahme eines solchen ה' הקריאה steht JK im Gegensatz zu IE, der das Vorkommen eines derartigen ה' im Hebräischen überhaupt in Abrede stellt; vergl. Bacher Abr. Ibn Esra als Grammat. p. 122 und ibid. Anm. 22. Mit seinen Worten ואין סימן קריאה כלל בלשון הק' will IE jedenfalls einem etwaigen Vergleich mit dem Arabischen entgegentreten. Saadia zu Num. 15, 15 übersetzt mit אדהא, hält also das ה' daselbst für einen Anruf, während er ψ 9, 7 האויב (cf. Margulies, Saadia al-Fajûmî's arab. Psalmenübersetzung, I—XX, Breslau 1884 p. 9 [ar.]) mit وبلاد اعدائه „Die Länder des Feindes" wiedergiebt, es also als Artikel auffasst. In Num. 15, 15 ist das ה' ein סימן קריאה auch nach Juda b. Bal'âm, der an diese Stelle einen längeren Excurs über die verschiedenen Bedeutungen des ה' knüpft. (cf. S. Fuchs Studien über Jehuda b. Bal'âm Berlin 1893, Anhang p. VI u. VII). Er bemerkt daselbst: „Dieses ה' ist zum Anruf, allerdings wird es selten so angewendet," und beruft sich auf den Anfang der Gebetformel vór Beginn der Thoravorlesung: הכל יתגדל, welche LA. richtiger sei als die andere על כל; vergl. hierüber Fuchs l. c. p. XXIX Anm. 3. Der Lexicograph Alî b. Suleimân bei IG Wb. 772, 21, bemerkt zur Erklärung von האמם אלם (ψ 58, 2): يا اهل „O Volk" hält also auch das ה' hier für ein Zeichen des Anrufes. In anderer Weise wird eine Analogie zu dem arabischen يا angeführt von David Kimchi im Comm. zu Jerem. 5, 7 מלת אי לשון קריאה והוא הפוך בלשון ערבי: אי לזאת אסלח לך, wo es heisst: يا מה מובה יש בך שאומר לזאת אסלח לך. Hier liegt jedenfalls ein Irrthum David Kimchi's vor, der das von seinem Vater angezogene يا verwechselt hat mit dem für die Stelle im Jerem. in Betracht kommenden arabischen Fragewort أي, wie auch die erklärenden Worte מה מובה יש בך zeigen; vergl Ibn Gannach, Wb. 37, 1 fgg. (hebr. Uebersetzg. ed. Bacher p. 23), der das أي an derartigen Stellen mit אי wiedergiebt; siehe besond. ibid. Z. 7 zu אי מזה תבא (II. Sam. 1, 3) von wo kommst Du = מאי זה תבא, ebenso auf לזאת אי = לאי זאת. Vgl. auch zu Jerem. 5, 7 S. Fuchs im Hachoker I p. 205 u. ibid. Anm 9. — Betr. der Stelle in Micha 2, 7 vergl. besonders Gal. p. 71. Anfang. Im Gegensatz zu JK fassen auch dieses ה' als Anruf auf Ibn Gannach im Lu'mâ p. 84 Z. 9 يا אדהא אלמסמי אל אליעקוב „o Volk, das Du genannt wirst Volk Jakobs", ferner Juda b. Bal'âm bei Fuchs, Studien etc. p. VII und Dav. Kimchi im Comm. zu Micha 2, 7. Vgl. Menachem, Machb. p. 27a (vgl. hierzu in den Nachträgen).

[2]) Vgl. Geiger, Nachgel. Schriften V p. 30 (Ozar Nechmad II p. 157.

der eigentliche Nachfolger und der berechtigte Erbe des väterlichen Ruhmes geworden. Ihn beseelte ein hohes wissenschaftliches Streben, das ihn auch ungeachtet aller Anfeindungen muthvoll zu Gunsten der von Mosche ben Maimon ausgehenden Bewegung, trotz seines hohen Alters, eintreten liess[1]). In vortheilhafter Weise zeichnet dies auch aus seine Commentare zur heiligen Schrift, wie seine grammatisch-lexikalischen Arbeiten. Ein Beweis für sein gründliches Streben ist besonders darin zu sehen, dass er, obwohl schon in Südfrankreich geboren, und also nicht mehr unter dem bestimmenden Einfluss der arabischen Sprache aufgewachsen, sich dennoch derselben bedient, um durch Vergleichungen mit ihr ein besseres Verständniss des Hebräischen herbeizuführen. David Kimchi war des Arabischen sehr wohl kundig, was seine öfteren Hinweise auf Saadias Bibelcommentar, auch mit wörtlicher Anführung aus demselben, bezeugen. Freilich entgeht er bei Vergleichungen mit jener Sprache nicht Irrthümern[2]), da es nicht seine Muttersprache ist. Der weitaus grösste Theil der bei Dav. Kimchi sich findenden Vergleichungen ist allerdings theils Ibn Gannach, theils seinem Vater entlehnt. Einigen Vergleichungen jedoch begegnen wir in seinen Schriften, die sich bei jenen nicht nachweisen lassen, und sollen dieselben, wegen der Bedeutsamkeit einiger, hier besprochen werden.

הוברי (Jes. 47, 13) sind die Sterndeuter. Das Wort ist zu erklären nach dem Arabischen הִבַּר „schneiden, entscheiden", denn: חותכים הדבר ונוזרים אותו[3]) והחוזים בכוכבים ע"פ הכוכבים.

---

[1]) Vgl. hierüber Geiger l. c. p. 42 fgg., Graetz, Geschichte VII[3] p. 50. Die von David Kimchi verfassten Briefe im Kampf für Maimûnî sind enthalten in dem Sammelwerk קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו Leipzig 1869, Th. III, zusammen mit den Gegenschreiben des Arztes Jehuda Alfachar und Anderer.

[2]) Siehe z. B. das oben angeführte Beispiel aus dem Comm. zu Jerem. 5, 7.

[3]) Wb. art. הבר. — Ibn Gannach Wb. 169, 14—15 hält es = חובר יחבר (Deut. 18, 11); nach dem Rouener Ms., ibid. Note 10, heisst es: והם אלמנגמון „das sind die Sterndeuter". Saadia z. St. (ed. Derenbourg, ZATW X, 29) hat אלמכתארון, fasst es also auf = בוררי, ebenso wie Menachem, Machbereth p. 13a Afg., vgl. auch JK im Gal. p. 66 art. אבחת. Aehnlich Juda b. Bal'âm (ed. Derenbourg RdEJ XXIII, p. 53) der es mit ברור מללו (Hiob 23, 3) zusammenstellt; vgl. auch IE z. St. Dav. Kimchi im Comm. z. St., giebt dieselbe Erklärung, jedoch ohne Berufung auf das Arabische. Saadia b. Danân (bei IG Wb. 780, 18—19) giebt DK's Erklärung, auch die Analogie mit dem Arabischen, wörtlich wieder. Zu der Etymologie von schneiden = bestimmen siehe unter den

הָוִים (Jes. 56, 10). Nach einigen Erklärern bedeutet es: aus dem Schlaf oder in der Fiberhitze sprechen. Dies entspreche dem arabischen הדיאן: ובלשון ערבי הריא"ן הדל"ת רפה במקום הוי"ן בעברי[1].

יַלְקוּט (I. Sam. 17, 40) ist ein Behälter aus Leder, in dem die Wanderer ihre Wegzehrung tragen; im Arab. heisst es תעלאקה[2].

סוֹכֶנֶת (I. Kön. 1, 2) bedeutet, dem Zusammenhang nach die zum Wärmen bestimmte, nach dem Arabischen סכן, in demselben Sinn wie יִסְכָּן (Hiob 22, 2. 35. 3), wo es eigentlich als „nützen" aufgefasst wird, da auch hier das Mädchen dem König gegen die Kälte „nützen" soll. Dieselbe Bedeutung „wärmen" hat das Wort auch in יִסְכָּן (Koh. 10, 9)[3].

Etymologien art. חרוץ. Zu vergleichen wäre auch noch, was IE zu ומלת קסם בלי ישמעאל כמו חותך שככה יהיה וקרוב יקסמו Micha 3, 11 sagt: אליה נוורים. Dieser Zusatz, sowie der ganze Zusammenhang schliessen es aus, dass, wie Bacher, Abr. ibn Esra als Grammat. p. 171 s. v. meint, IE hier an arab. אַקְסַם „schwören" gedacht hat, zumal קסם auch im Neuhebr. „schneiden" bedeutet, vgl. קיסמין „Splitter"; vgl. übrigens auch IE zu קוסמים Jes. 44, 25: המעם נוורים האומרים כן יהיה. und zu Deut. 18, 10.

[1]) Wb. art. הוה. — Nach Ibn Ganach Wb. s. v. und Dav. Kimchi im Comm. z. St. bedeutet es soviel wie „verschlafen", vgl. auch die zweite Erklärung bei IE z. St. Nach der ersten Ansicht bei IE wäre הוים כמו כלבים. Saadia ibn Danân bei 1G Wb. 780, 28 führt DK's arab. Vergleichung an ohne nähere Erklärung. Saadia z. St. (ZATW X, 56) hat תבן: vgl. die Bemerkung Derenbourgs ibid. Note 7: la racine כן „nasiller" a peut-être ici le sens de grogner. Erwähnenswerth sind auch die Ausführungen des Juda b. Bal'âm z. St. (ed. Derenbourg RdEJ XXIII, p. 211): einmal vergleicht er es mit dem arabischen הַהָהוֹ von der Stimme eines Hundes, dem das Bellen versagt, alsdann findet er eine Analogie mit הָוָא schlafen, mit Hinweis auf das nachfolgende שוכבים; vgl. Derenbourg's Bemerkung z. St.

[2]) Im Comm. z. St. — Das Wort heisst wohl richtiger תעאלקה. In demselben Sinn, aber mit einem anderen arabischen Wort erklärt es Ibn Gannach Wb. 358, 26 fgg.

[3]) Wb. art. סכן und Comm. zu I. Kön. 1, 2. — Nach Ibn Gannach s. v. hat es die Bedeutung von בעלת אוצרות = סוכן Jes. 22, 15. Die Vergleichung mit dem Arabischen führt schon an IE zu Koh. 10, 9 im Namen von רובי המפרשים — in allen uns zugänglichen Commentaren ist sie nicht zu finden —, auch mit Hinweis auf I. Kön. 1, 2, und widerlegt dieselbe; ihm folgend Tanchûm Jeruschalmi im Koheleth-Comment. (Ms Pocock 320 der Bodlejana). Angenommen wird jedoch die Vergleichung von Serachja b. Sch'altiel im Comm. zu Hiob 22, 21 (vgl. Schwarz תקות אנוש p. 242): והוא נגור מן הערבי שאומר לדבר החם סכרין בכ' רפה. Dieser sucht auch die verschiedenen Bedeutungen der rad. סכן

פחר (Dan. 2, 41) bedeutet „Töpfer", analog dem Arabischen: וכן נקרא בערבי פכאר והח' בעברי כמו כ בערבי.

קרדם (I. Sam. 13, 20 und 21 u. s. w.), welches Jonathan b. Usiel mit כולב wiedergiebt, bedeutet „Axt"; nach einigen jedoch ist das aramäische כולב gleich dem arabischen כלאב in der Bedeutung „Zange".

---

etymologisch zu vereinigen: הסכנתי „gewöhnt sein" in Num. 22, 30, damit zusammenhängend „stützen und helfen" הסכנתָ ψ 139, 3 und „wärmen" I. Kön. 1, 2, auch יִסְכָּן־בָּם Koh. 10, 9 denn: כחימום התנועה וחימום קריבות נוף לנוף, ferner סוכן Jes. 22, 15 „der eine Sache behüten, also stets bei ihr und mit ihr in Berührung sein soll, verwandt mit dem Begriff des „Wohnens" in ערי מסכנות (Exod. 1, 11) und schliesslich „nützen" d. h. eigentlich „behilflich sein" wie in Hiob 22, 2. Diese Etymologie, sowie die Vergleichung mit dem Arab. finden ihre Analogie in dem arabischen Ausdruck חמים für „Freund, Verbündeter", zusammenhängend mit חם = hebr. חמם „warm sein"; vgl. Ibn Gann. Wb. 51, 12, wo אלוף (Micha 7, 5. ψ 55, 14), ausser durch das äquivalente אליף, auch mit חמים wiedergegeben wird. Saadia übersetzt das Wort in Hiob 22, 2 und 21 mit רכן stützen (ed. Cohn p. 56 und 57). Die Oxforder Hs. hat zur ersteren Stelle die LA יסכן (vgl. ed. Cohn p. 110), also ein ganz gleich lautendes Wort in der Bedeutung „wohnen", mit dem es auch Dietrich in Gesenius Wb. (7. Auflage 1868) s. v. vergleicht. Mit arab. סכן „wohnen identificirt es auch Ser. b. Sch'altiel zu Hiob 15, 3: הוכח בדברים לא יסכן, indem er bemerkt (Schwarz l. c. p. 228): אז (Exod. 2, 11) אם היא כמו ערי מסכנות. הוא כמו הערבי יסכן ליושב במקום ומעמו מוכיח בדבר שאינו מתישב על לב. Der Sinn würde demnach sein „er weist zurecht mit Worten, die nicht im Herzen wohnen, d. h. haften bleiben"; ferner heisst es dort: ואם תאמר שהיא מעגין ותהי לו סוכנת (I. Kön. 1, 2) או אל הסוכן (Jes. 22, 15) או ניאותית מזה. An d. and. Stellen (Hiob 15, 3. 34, 9. 35, 3) giebt Saad. das Wort durch „nützen" wieder (vgl. hierzu auch in den Nachträgen).

[1]) Im aram. Anhang zum Wb. Vgl. hierzu auch Alî b. Suleimân bei IG Wb. 808, 4, der das Wort durch denselben arab. Ausdruck wiedergiebt.

[2]) Im Comm. zu I. Sam. 13, 20. Im Wb. wird diese zweite Erklärung nicht angeführt. Dort polemisirt DK gegen Ibn Gannach, der es durch das talmud. מרא (Babli Mezia 82b, Erubin 77b) wiedergebe, da die Gegenüberstellung von מרא und קרדם an ersterer Stelle eine Identificirung ausschliesse. Indess erklärt es Ibn Gannach Wb. 653, 12 durch סוּם, welches „Beil" bedeutet. S. Gross, (Menachem b. S'ruk etc. p. 108) identificirt mit כלאב das von Dunasch (Filipowski, criticae voc. recens. p. 68b) in seiner vergleichenden Liste angeführte בילף (ψ 74, 6), während es nach Ibn Gann. Wb. 321, 31—32 mit dem arab. כלף = סוּם = קרדום verwandt ist; cf. auch Bacher SPVG p. 26 Anm. 11. Hiermit erklärt es auch Dav. Kimchi im Comm. z. St.; vgl. auch Ibn Esra z. St.

Zur Geschichte des Don Josef Nasi.

Von

Moses Schorr.

Im Jahrgang 1869 [1]) dieser Monatsschrift hat Mathias Berson zwei Briefe des Königs Sigismund II. August an den Herzog von Naxos, Don Josef Nasi abgedruckt (vom 25. Februar und 7. März 1570), die auf eine rege Correspondenz zwischen ihnen hinweisen [2]).

Diese beiden interessanten Documente stammen aus dem Archiv des damaligen Vice-Kanzlers Krasinski, dessen werthvolle historische Schätze in einer Reihe von Publicationen unter dem Titel: „Ordynacya hr. Krasinskich" veröffentlicht wurden. Der Inhalt des ersten Schreibens bezieht sich, um es kurz zu wiederholen, auf eine grosse Geldanleihe, die der polnische König bei dem reichen jüdischen Staatsmanne macht, und auf das damit zusammenhängende Versprechen des Ersteren hinsichtlich gewisser Privilegien [3]).

Im zweiten Briefe dankt der König dem Don Josef Nasi für den erwiesenen Dienst mit der Versicherung, er sei stets zu Gegendiensten bereit.

Diese beiden Documente veranlassen Kraushaar [4]) und Graetz [5]) zu der Annahme, dass J. Nasi durch seinen Einfluss zur

---

[1]) S. 423.

[2]) Diese Briefe sind 3 Jahre vorher schon in Kraushaar's Historya Żydów w Polsce (Warschau 1866) wörtlich abgedruckt worden; s. Graetz: Gesch. d. Jud. IX[3], 556.

[3]) . . . „ab eodem Celsitudo vestra intelligere, poterit quam prompta sit voluntas nostra et animi propensio erga illam tam respectu privilegiorum suo tempore confirmandorum quam cuiusvis alterius officii praestandi."

[4]) II. Bd, S. 252: „Man sieht, dass Nasi für die Sigismund geliehenen 150000 Gulden um Begünstigungen für die Juden in Polen bat, da wir im Briefe Sigismund's lesen: „Deus Optimus . . . reducat, ut omnia hinc inde promissa adimpleri possint."

[5]) S. Graetz: Gesch. d. Jud. (3. Aufl.), IX. Bd. S. 386: „Sigismund August, König von Polen, welcher von der Pforte einen wichtigen Dienst erwartete, wandte sich auch an ihn (Nasi) . . . und versprach ihm günstige Privilegien für die Juden seines Landes, um ihn für seine Pläne geneigt zu machen. Ferner Note 6. S. 556: Der

günstigen Lage der Juden in Polen beigetragen habe. Wie aber, wenn die Juden schon lange, lange vor dem vermeintlichen Eingreifen J. Nasi's mit weitgehenden Privilegien und Handelsconcessionen ausgestattet waren, wenn andererseits gerade in den Jahren 1569 und 1570, in denen ja der freundschaftliche Briefwechsel zwischen Sigismund und J. Nasi stattgefunden hat, den Juden der Aufenthalt in manchen Städten, so in Sieradz und Warschau, vom König verboten wurde?[1]) Wenn daher schon diese geschichtlichen Thatsachen jene Behauptung unwahrscheinlich machen, so sollen nun auch positive Beweise dafür erbracht werden, dass die Worte in dem ersten Briefe: „respectu privilegiorum suo tempore confirmandorum" sich keineswegs auf etwaige den Juden in Polen zu gewährende Handelsbegünstigungen beziehen, sondern mehr als wahrscheinlich J. Nasi's persönliche Handelsverhältnisse mit Polen tangiren, die jetzt hier nach archivalischen Urkunden geschildert werden sollen. — Das Stadtarchiv in Lemberg besitzt nämlich in den sogenannten „Acta consulum" (städtische Acten) und „Acta iudicii civilis" (Gerichtsacten), wie auch das Archiv der Groder Acten daselbst, einige Documente, die in Bezug auf diese Handelsverbindung J. Nasi's mit Polen, nicht minder auch über die polnisch-türkischen Handelsverhältnisse im Allgemeinen, welche ja meistentheils Juden vermittelten, einen ziemlich klaren Aufschluss gewähren.

Das erste dieser Documente, datirt vom 22. Januar 1567[2]), ist ein Privilegium, das der König Sigismund II. August zwei türkischen Juden Chaim Cohen[3]) und Abraham Mosso[4]) ertheilt, die als bevollmächtigte Vermittler Don J. Nasi's nach Polen kamen, um hier den Import südländischer Weine und Waaren überhaupt in grossem Stile zu betreiben. Der König

---

Passus im ersten Briefe: respectu privilegiorum suo tempore confirmandorum deutet wohl an, dass Josef von Naxos für seine polnischen Glaubensgenossen Bestätigung gewisser Privilegien verlangt, und dass der König ihm darin zu willfahren versprochen hat.

[1]) S. Nussbaum: Historya Żydów V. Bd. (Żydzi w Polsce), Seite 160.

[2]) S. Beilage Nr. 1. (Acta Cons. 1567).

[3]) In der Revue des Études Juiv. Band XVI, S. 39 befindet sich in der Sammlung von Briefen Josef Cohen's, des Secretärs von Don J. Nasi, (des Verfassers des "עמק הבכא"), ein Brief (Nr. 59) an Chaim Cohen. Es ist möglich, dass dieser Letztere mit dem hier Erwähnten identisch ist, also wahrscheinlich ein Verwandter von Josef Cohen.

[4]) Dem Familiennamen Mozzo begegnen wir auch anderwärts, u. zw. den Brüdern Menahem und Aron in Corfu, und Mose in Venedig; vgl. Kaufmann in der Revue des études juives XXXII, 230.

unterlässt es nicht, in jenem Privileg — das mehrere commerzielle Begünstigungen, namentlich hinsichtlich der Besteuerung der Waaren enthält — die Motive anzugeben, die ihn bei der Ertheilung desselben leiten, woraus wohl die Wichtigkeit desselben zu ersehen ist. Die persönliche Intervention — heisst es da — des Sultans Selim einerseits, anderseits aber auch die Dankbarkeit, die er, der König, Don J. Nasi für die ihm geleisteten Dienste („servitiorum et studii erga nos"), namentlich aber für die freundliche Zuvorkommenheit desselben gegenüber den jeweiligen polnischen Gesandten in Constantinopel, schuldet, verpflichten ihn zur Gewährung der im Privileg aufgezählten Begünstigungen in dessen Handelsbeziehungen zu Polen. Diese Letzteren hatte J. Nasi, wie aus einem anderen Privileg von demselben Datum hervorgeht, schon früher, vielleicht etwa um das Jahr 1564, unterhalten[1]), da im Jahre 1563 der polnische Legat in Constantinopel erscheint[2]). Doch konnten der Lemberger Stadtrath, wie auch die deutschen Kaufleute überhaupt, dieser Concurrenz und Prävalenz der türkischen Juden nicht gleichgiltig zusehen; während alle anderen ausländischen Kaufleute, gleichviel ob Christen oder Juden, dem sogenannten „Depositorium" unterworfen waren, wonach der Stadt Lemberg das Recht zuerkannt wurde, dass alle vom Ausland importirten Waaren 14 Tage hindurch daselbst zum Verkauf oder Austausch ausgestellt werden mussten, der Rest aber nach Ablauf dieser Frist und nach Entrichtung des Zolles weiter befördert werden konnte[3]), waren die Agenten Don J. Nasi's von dieser Last ganz befreit, und durften ungehindert, niemand Anderem als nur dem königlichen Tribunal Rede zu stehen gehalten und keiner Controlle unterworfen, ihre Waaren in ganz Polen und auch in Deutschland absetzen. Welch riesige Summen konnten dadurch der Stadt Lemberg bei der ungewöhnlichen Verbreitung, deren sich der Handel mit südländischen Waaren damals zu erfreuen hatte, entzogen werden. Kein Wunder daher, dass der alte Stadt-

---

[1]) . . . Concessimus etiam ex gratia nostra praefato Generoso Josepho Naxi, ut a vinis malmaticis et muscatellis antehac per Abrahamum Hoeff (in einem anderen Documente heisst derselbe Oheb, was wohl der richtige Name ist), in Civitatem nostram Leopoliensem adductis theloneum nullum solvatur praeter hoc, quod Cives nostri Leopolienses solvere soliti sunt. (Aus den Grod.-Acten. lib. terr. castr. Band 41, pag. 527—28).

[2]) S. Bartoszewicz: Pogląd na stosunki Polski z Tatarami i Turcyą.

[3]) S. Zubrzycki: Kronika miasta Lwowa, S. 52.

Namen des Königs erlassen hatte, ganz gewiss gegen den Willen des letzteren oder überhaupt ohne dessen Mitwissen, beschlossen und daher auch von den türkischen Juden als nicht rechtskräftig ignorirt wurde.

So weit die Don J. Nasi selbst betreffenden Documente; sie beleuchten auch — um zum Ausgangspunkt zurückzukehren — die beiden Briefe Sigismunds an denselben, indem sie uns zeigen, dass diese rein persönlicher Natur sind und nicht, wie von Kraushaar und Graetz vermuthet wurde, etwaige Anspielungen auf die allgemeine Handelsfreiheit der Juden in Polen enthalten.

Die Handelsbeziehungen, die Don J. Nasi mit Polen — sicherlich nicht ohne Erfolg — angeknüpft und eine längere Zeit hindurch unterhalten hatte, haben viele türkische Juden dorthin gelockt, und die städtischen Acten aus dieser Zeit enthalten eine Reihe von Namen türkischer Juden, die sich in Lemberg für eine gewisse Zeit oder gar dauernd ansiedelten.

Die südländischen Weine (aus Griechenland, Sicilien, den Inseln Paros, Naxos u. A.) bildeten einen der Hauptartikel des ausländischen Handelsverkehrs in Polen im XVI. Jahrhundert; Lemberg allein war eine grosse Lagerstätte der „malmazya" (mit diesem Namen umfasste man alle südländischen Weinsorten). Von hier aus verbreitete sich dieses allgemein beliebte Getränk über ganz Polen und die benachbarten Länder, und wer nur in Lemberg lebte, der Handwerker und der Kaufmann, der Arzt und der Apotheker, betrieben diesen Handel, sei es zum eigenen Gebrauch, sei es zu commerziellen Zwecken, in geringerem oder grösserem Maasse[1]). Kein Wunder daher, dass sich die türkischen Juden dieses Artikels bemächtigten und den Einheimischen, besonders den Armeniern und den Juden, grosse Concurrenz boten.

Dass die südländischen Waaren ein ungewöhnlich günstiges Absatzgebiet in Polen fanden, ersehen wir aus der Thatsache, dass die erwähnten Chaim Cohen und Abraham Mosso im Verlaufe von 3 Jahren (1566—69) 377 Kufen malmatischen — 212 Kufen Muscatella-Weines[2]) und andere Waaren im Ganzen für 5000 Gulden, vom 25. Mai aber des Jahres 1569 bis zum selben Tage des Jahres 1570 ebenfalls um 5000 Gulden

---

[1]) s. Wład. Łoziński: Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w. XVI i XVII wieku, S. 49.

[2]) Eine der besseren Weinsorten.

sträubte, nicht rechtskräftig werden konnte, daher auch nicht — wie sonst — in die „Acta Consulum" aufgenommen wurde. Als aber die Lemberger Bürgerschaft alle ihre Versuche, vom König eine Aufhebung der von ihm Don J. Nasi verliehenen Handelsfreiheit zu erlangen, gescheitert sah, suchte sie den Agenten Don J. Nasi's, Chaim Cohen, durch Unterhandlungen zur Verzichtleistung auf dieselbe zu bewegen[1]). Wenn nun auch dieser Schritt seine Wirkung verfehlte, indem gerade im Jahre 1569—70 der Import südländischer Waaren sich um das Dreifache vermehrte[2]), so liegt es wohl nahe, dass die Bedeutung und der Einfluss Don J. Nasi's am Hofe Sigismund's nicht gering angeschlagen wurden; das Privilegium ist thatsächlich bis zum Ablauf der in demselben bezeichneten Frist (5 Jahre) aufrecht geblieben. Nicht wenig mag auch dazu der günstige Erfolg der Mission des Andreas Taranowski, der im Jahre 1569 im Auftrage Sigismund's nach Constantinopel kam, um die traditionelle Freundschaft Polens mit der Türkei zu erneuern[3]), beigetragen haben. Die glückliche Durchführung dieser Friedensmission mag wohl, zum grossen Theil wenigstens, ein Verdienst Don J. Nasi's gewesen sein, dessen freundschaftliches Verhältniss zu Sigismund dadurch nur noch befestigt werden konnte, was ja auch die am Anfang erwähnten Briefe, wo Don J. Nasi: „Excellens domine, amice Noster dilecte" angeredet wird, bestätigen.

Im Jahre 1571 erlässt der König an den Steuerverwalter der russischen Provinzen Corneades[4]) den Befehl, den Export und Import von J. Nasi's Waaren ganz zollfrei laut des ihm ertheilten Privilegiums zu gestatten, was jener früher verweigert hatte[5]). Der Umstand, dass in diesem Erlasse nicht etwa von einer Erneuerung des einmal schon aufgehobenen Diplomes gesprochen wird, sondern vielmehr so, als hätte eine Einschränkung, geschweige denn eine Aufhebung desselben nie stattgefunden, beweist zur Genüge, dass jenes erwähnte Aufhebungs-Decret, das der Landtag in Piotrkow 1567 im

---

deren der König auch in dem ersten Briefe an Don J. Nasi erwähnt, da die diplomatischen Dienste besonders hervorgehoben werden.

[1]) S. Acta Cons. 1570, pag. 1574.

[2]) S. Acta Cons. 1570, pag. 151.

[3]) Szujski: Dzieje Polski, Bd. II, S. 217.

[4]) Es ist dies Stanislaus Korniakt, ein nach Lemberg eingewanderter Grieche, der vom schlichten Kaufmannsstande zu einem der höchsten Aemter sich emporgeschwungen hat: (S. W. Loziński: Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII wieku.

[5]) S. Acta Cons. 1571: p. 799.

de Mosso Cohen mit der Leitung dieser grossen Unternehmung, zu deren geschäftlichem Mittelpunkte natürlich Lemberg bestimmt ward. Jedoch entsprach der Erfolg durchaus nicht den gehegten Erwartungen. „Die Lemberger möchten uns lebendig auffressen", beklagt sich in demselben Jahre Mosze Cohen in einem Briefe an Mardochaj. Neid und Missgunst auf der einen und auf der anderen Seite der Umstand, dass die reichen Lemberger Kaufleute durch Vermittelung polnischer Gesandten oft eine besondere Erlaubniss für einen grösseren Weinexport vom Sultan erlangten, mussten es mit sich bringen, dass Mosze Cohen bald der ganzen Sache überdrüssig wurde und in dem Tone einer gewissen Resignation seinem Bruder seinen Gemüthszustand schildert[1]: „ . . . Ich kümmere mich um Nichts mehr, denn ich vertraue auf Gott; wenn ich nur ein Gewand und Brot haben werde, dann kümmere ich mich um Niemanden mehr, denn ich weiss, was in der Welt vorgeht, ich werde mich überall ernähren, und am Ende will ich nach Jerusalem fahren, um dort zu wohnen. Alle Deine Freunde sind Dir jetzt feindlich gesinnt[2]), sie möchten Dich vernichten, Dich plündern, die Steine gegen Dich anrufen. Hätte ich nicht die Sympathie und die Gnade des Herrn Kanzlers[3]), der mich so sehr achtet, mich nicht als Kaufmann, sondern als einen der Nächsten seines Hauses ansieht, und mir daher vor allen Anderen einen Platz einräumt, würden die Lemberger nicht die uns erwiesene Zuneigung ruhig mitansehen, sie hätten uns lebend aufgefressen . . . Diese unsere Hunde[4]) springen vor Neid, und verbreiten viel Böses über mich, allein dies Alles wird ihnen selbst anhaften."

Wir sehen, dass der Verkehr zwischen den Lemberger und türkischen Juden kein besonders freundschaftlicher war, und so gehässige Worte, wie sie hier von den Juden eines Landes über die anderen gebraucht werden, sind charakteristisch für das sogenannte „Zusammengehörigkeitsgefühl" der Juden zu jener Zeit. Es heisst in jenem Briefe ferner: „Der Herr Kanzler will seine neu gegründete Stadt[5]), die

[1]) Acta Judicii Civ. XVII, pag. 1177 (unter den Acten eines Processes); s. auch W. Łoziński: Patrycyat, S. 52.

[2]) Man sieht, dass auch die Lemberger Juden diesem Handelsmonopol eines Fremden, wenn auch eines Juden, nicht ruhig zusehen konnten.

[3]) Johann Zamojski.

[4]) Wahrscheinlich die Lemberger Juden.

[5]) Zamość.

viel mehr Vorzüge als die Stadt Lemberg besitzt, weil sie in der Mitte des Reiches, in einer schönen Lage, 4 Meilen vom Hafen entfernt, der nach Warschau und nach Danzig führt, erbaut ist, colonisiren; hier giebt es genug freie Plätze zur Errichtung von Häusern, ebenso Felder genug, die in Lemberg sehr theuer sind; auch wünscht es der Kanzler, dass sich daselbst fränkische Juden ansiedeln, dagegen will er nicht die Einheimischen (Juden); die dortigen Bürger sind im Besitze vieler Privilegien; und der Herr ist ein so guter Mensch, dass sich die Steine an ihn herandrängen, geschweige denn die Menschen. Mir aber erwies er sich gnädig, und bestimmte mir einen Platz, damit ich mir ein Haus errichte, das mich 400 Gulden kosten würde, aber von grosser Schönheit wäre; wenn ich den Malmazyer-Wein gut verkaufe, will ich mir sicher Eines errichten . . . Wenn nun Manche sich dort finden, die sich in Zamość ansiedeln wollten, so werden sie Platz finden, alle möglichen Freiheiten geniessen, nicht nur die Unsrigen, sondern jeder türkische Mann[1])." Wir wissen nicht, ob die Landsleute Mosze Cohen's dessen Rufe gefolgt sind, aber das steht fest, dass am Ende des XVI. und am Anfang des XVII. Jahrhunderts[2]) viele fränkische Juden sich in Lemberg, theilweise vorübergehend, oft aber auch dauernd ansiedelten und ein überaus wichtiges, belebendes Element des damaligen Handelsverkehrs bildeten. Wenn der Kanzler Zamojski den fränkischen Juden so ausserordentlich geneigt war, so liegt der Grund hierfür in seiner klugen Einsicht in die Bedeutung dieses Factors für die Entwicklung einer neuen Stadt.

(Schluss folgt.)

---

[1]) S. Acta Jud. Civ. Band XVI, pag. 1177.

[2]) „Die städtischen Acten" sagt Łoziński in dem mehrmals citirten Werke, „wimmeln förmlich von Namen türkischer Juden in Lemberg, bis zur Mitte des XVII. Jahrhunderts." Ich hatte leider nicht Gelegenheit, die „Acta Consulum" aus der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts zu studiren, weshalb ich auch vorläufig die Darstellung der türkisch-jüdischen Verhältnisse auf dem Boden Lembergs in der I. Hälfte des XVII. Jahrhunderts fortzusetzen nicht in der Lage bin.

Am Schlusse sei mir gestattet, meinen innigsten Dank dem Verwalter des städtischen Archivs in Lemberg, Herrn Dr. Alexander von Czolowski für dessen freundliches Entgegenkommen bei der Benützung der archivalen Acten auszusprechen.

Besprechungen.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ediderunt L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Edidit Leopoldus Cohn. Adjecta est tabula phototypica codicis Vindobonensis. Berlin, 1896. G. Reimer. (CXIV, 298 SS. Gr. 8.)

Die Philoforschung hat in dem letzten Jahrzehnt einen neuen und bedeutenden Aufschwung genommen. Selbst in der kurzen Zeit, seitdem Leopold Cohn 1892 in der „Jewish Quarterly Review" seine treffliche Uebersicht über „the latest researches on Philo of Alexandria" gegeben hat, sind diese Untersuchungen durch eine ganze Zahl von wichtigen und werthvollen neuen vermehrt worden. Nunmehr ist auch der von allen Forschern sehnlichst gehegte Wunsch einer ordentlichen Philoausgabe endlich in Erfüllung gegangen. Die beiden bedeutendsten Philoforscher unserer Zeit, L. Cohn und P. Wendland, haben mit der Verwirklichung ihres langjährigen Planes begonnen; in dem vorliegenden Werke giebt Cohn zunächst eine Neuausgabe der ersten Philoschriften, denen sich hoffentlich recht bald die versprochene Fortsetzung durch Wendland anschliessen wird. Das uneingeschränkte Lob, das ich bereits im „Litterarischen Centralblatt für Deutschland" dem Cohn'schen Werk gezollt habe, kann ich hier nach erneuter Durchsicht nur in vollkommenster Weise bekräftigen. Man darf ruhig behaupten, dass wir nunmehr zum ersten Mal eine brauchbare Philoausgabe besitzen, hinter der auch die Mangey'sche weit zurücksteht, die nicht nur zu ihrer Zeit verdienstvoll war, sondern auch bis heute als die einzige kritische Gesammtausgabe gelten durfte. Mangey hatte den in Folge des schlechten Zustandes der Handschriften ohnedies schon grossen Spielraum für die subjective Auswahl der Lesarten oft genug in willkürlichster Weise ausgenutzt, dazu noch den reichlich zusammengetragenen kritischen Apparat nur in nachlässiger Weise verwerthet, so dass der Text bald entstellt oder verschlechtert, bald nur auf Grund eigener, allerdings oft sehr scharfsinniger Conjecturen hergestellt war. Zudem bietet die Mangey'sche Ausgabe nur den gewählten Text, kein Variantenverzeichniss. Alle diese Mängel und Schwierigkeiten hat Cohn in glücklichster Weise vermieden. Er giebt vor allen Dingen ein peinlich genaues Verzeichniss aller differirenden Lesarten, dem noch dazu ein historisch und kritisch ausserordentlich werthvolles Parallelstellenverzeichniss satzweise beigefügt ist. Der Text selbst ist auf Grund der besten Lesarten mit grösster Gewissenhaftigkeit hergestellt, Emendationen nur bei offenbar corrupten Stellen und in sicherster Form aufgenommen. Ueberall spricht aus der Textgestaltung jenes tiefe Eindringen in den philonischen Geist und die philonische Sprache, das schon Mangey's Ruhm einst bildete, aber hier mit peinlich gewissenhafter Kritik sich eint; es bedarf keiner besseren Bürgschaft als dieser Eigenschaften dafür, dass wir rückhaltlos beim Textgebrauch uns der Führung des gelehrten und fleissigen Herausgebers anvertrauen dürfen.

Aber es ist nicht die Textausgabe allein, die dies gewiss nicht karg bemessene Lob beanspruchen darf; die Einleitung, die Cohn voraus-

schickt, steht auf gleicher Höhe und darf als das Bedeutendste betrachtet werden, das je zur kritischen Einführung in die philonischen Schriften geschrieben worden ist. Hier handelt es sich um mehr als philologische Kleinarbeit; hier werden die wichtigen kritischen Grundlagen festgestellt und die Einzelergebnisse zu grossen Zusammenhängen gegliedert und geordnet. Die erste Stelle in dieser kritischen Werkstätte nehmen die Untersuchungen über die wichtige Handschriftenfrage ein. Die noch existierenden Philomanuscripte, zahlreich genug, aber zerstreut in alle Winde und nirgends vollständig, gehen in ihrem Alter nicht über das 10. Jahrhundert hinauf, weisen aber sämmtlich auf einen gemeinsamen Handschriftenurstock zurück, der in der berühmten Cäsariensischen Bibliothek des Presbyters Pamphylus lagerte, und dessen Index Eusebius noch erhalten hat, wie überhaupt bekanntlich die Kirchenväter die hauptsächlichsten Benutzer und dadurch Ueberlieferer philonischen Schriftthums gewesen und geworden sind. Ueber allen Handschriften steht jedoch der 1889 in Egypten gefundene Papyrus, der spätestens dem 6. Jahrhundert angehört; die in ihm enthaltenen beiden Philoschriften, die bereits ediert sind (allerdings nicht in tadelloser Ausführung), kommen an Alter und Werth den Urschriften am nächsten. Fast fünfhundert Jahre jünger ist die älteste und beste der von Cohn benutzten Handschriften, die von ihm selbst zuerst entdeckte Handschrift V (Vindobon. theol. graec. 29). von der auch eine Phototypie beigefügt ist. Ihr folgt an Alter und Werth M (Medic. Laurent. plut. X cod. 20), aus dem 13. Jahrhundert stammend, die einzige Handschrift, die das zweite Buch de specialibus legibus unversehrt erhalten hat. Auf derselben Stufe mit M steht die Handschriftenklasse U F, von denen U (= Vaticano graec. 381, 13. oder 14. Jahrhundert) alleinig das Buch de posteritate Caini, F (= Laurent. plut. LXXXV. cod. 10., 15. und 16. Jahrhundert) in seinem älteren Stück einen sonst überall fehlenden Theil von de victimis und wichtige Stellen aus de victimas offerentibus überliefert. Es folgt G (= Vatic. Palat. graec. 248, 14. Jahrhundert) und endlich die grossen Handschriftenklassen A und H (A = Monacens. Graec. 459; H = Venet. graec. 40). Fast sämmtliche Handschriften, auch die geringwerthigeren, sind von Cohn und Wendland theils selbst, theils mit Unterstützung anderer benutzt und verglichen worden. Zu dem erstaunlichen Fleiss, der so viele Mühen und Schwierigkeiten zu überwinden wusste, tritt aber noch der kritische Scharfsinn, mit dem die einzelnen Handschriften geprüft und klassificirt werden, und eine jeden Zweifel ausschliessende Gründlichkeit, die selbst die unscheinbarsten Züge zur Feststellung des inneren Werthes jeder Handschrift, wie ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und ihres Verhältnisses zu den Urschriften verwerthet.

In ebensolcher Weise sind die wichtigen alten Philoübersetzungen besprochen, unter denen besonders die armenische von unschätzbarem Werthe sich erweist, da ihre griechische Vorlage wahrscheinlich direct aus dem Handschriftenurstock geflossen ist. Auch über die bisherigen Gesammt- und Theilausgaben urtheilt der Herausgeber durchaus gerecht, Licht und Schatten berücksichtigend, in ausführlicher Darstellung. Endlich — und hier setzt das allerspeciellste Interesse der jüdischen Wissenschaft ein — sind von ganz besonderem Werthe noch die historisch-kritischen Vergleichungen über die Abhängigkeit der alten Schriftsteller, vor allem der Kirchenväter, von den philonischen Schriften. An die Philoexcerpte in den Miscellhandschriften schliesst Cohn eingehende Hinweise auf die bei Clemens Alex., Origines, Eusebius, Ambrosius, Johannes Damasc. und in den Gnomologieen und Florilegien sich findenden

Philostellen und giebt zur Vervollständigung eine Zusammenstellung wörtlicher Zeugnisse über Philo und seine Schriften von Josephus an bis herab zu Theodorus Metochita. Zu den Vergleichungen sind übrigens — ein erneutes Zeugniss dieses Bienenfleisses —, wo nur immer angänglich, nicht Druckausgaben, sondern die Handschriften selbst benutzt. Ueber die für die jüdische Wissenschaft nicht minder wichtige Frage nach der Stellung Philos zum hebräischen und griechischen Bibeltext hat der Herausgeber die Entscheidung bis zum Abschluss der von ihm begonnenen Edition verschoben. In jedem Falle hat er aber auch hier schon bei der Wiedergabe der Bibelstellen die sorgsamste Treue auf Grund der besten Handschriften selbst da beobachtet, wo die letzteren von dem üblichen Septuagintatext abweichen, und nur dann nach diesem corrigirt, wenn eine offenbare Verderbniss vorlag; er hat hierzu Swetes und Lagardes Ausgaben benutzt. Die Reihenfolge der Schriften ist der Bequemlichkeit halber die alte Mangey'sche geblieben; aus gleichen Gründen sind die Seitenzahlen der Mangey'schen und die Paragraphen der Richter'schen Ausgabe vermerkt worden. Mit Recht ist jedoch eine neue und bessere Paragrapheneintheilung eingeführt.

Von den edirten Schriften ist De opificio mundi nach der früheren Cohn'schen Edition, jedoch manigfach theils durch Cohn selbst, theils durch Wendland verbessert, wiedergegeben. Die Bücher der Allegorieen sind in der alten Dreitheilung beibehalten. Ihnen folgt De Cherubim, alsdann zum ersten Mal in abgerundeter Gestalt De sacrif. Abelis et Caini und endlich unter seiner alten Bezeichnung das Buch Quod Det. pot. insid. sol. Wir zweifeln nicht, dass die weiteren Bücher in gleich vollkommener Ausgabe erscheinen werden; möge sie nicht allzu lange auf sich warten lassen!

Dessau, November 1896. Freudenthal.

Gustaf Dalman, Aramäische Dialektproben. Lesestücke zur Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, zumeist nach Handschriften des Britischen Museums. Mit Wörterverzeichniss. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1896. XII und 56 SS.

Seiner Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch[1]) hat Dalman nun ein Lesebuch folgen lassen, welches besonders dem Anfänger die Mittel zur Einführung in das Studium der von D. als judäisch und galiläisch bezeichneten Dialekte des Aramäischen dienen soll. Der wissenschaftliche Werth dieser, zunächst praktischen Lehrzwecken dienenden Chrestomathie beruht auf dem Umstande, dass die Texte auf Grund von Handschriften und nach den ältesten Ausgaben abgedruckt sind und der Herausgeber die edirten Textstücke entweder auf Grund der superlinearen Vocalisation der südarabischen Handschriften oder selbständig neu vocalisirt hat. In der selbständigen Vocalisation schliesst er sich zum Theile — bei der Vocalisation der alten Documente und der jerusalemischen Targume — jenen Handschriften an. Wir erhalten also hier aramäische Texte mit handschriftlich bezeugter, also in gewissem Sinne authentischer oder mit wissenschaftliche Grundsätze befolgender Punktation. Ausserdem werden die Varianten nach Handschriften, Ausgaben und parallelen Texten mitgetheilt, so dass man die betreffenden Texte in zuverlässiger Form und mit dem kritischen Apparate versehen vor sich hat. Die Auswahl der Lesestücke ist eine sehr geschickte.

1) S. Monatsschrift, 39. Jahrgang, S. 477.

Den Anfang machen „Alte Documente“ (p. 1—5) und zwar: Die Fastenrolle, die Sendschreiben Gamliel's I., die Formulare des Ehecontractes und des Scheidebriefes. Dann folgen Targumstücke (6—14) und zwar durchaus messianischen — oder wenigstens im Sinne des christlichen Dogma's messianischen — Charakters: zu Gen. 3, 15; 49, 10—11; Num. 24, 17—24; Jes. 9, 5—6, 11, 1—5, 52, 13—53, 12; Jerem. 23, 5, 6; Micha 6, 12—13, Sacharia 9, 9 und 12, 10; Hohelied 7, 13—8, 5. Aus der Midraschlitteratur ist zunächst Echa rabbathi (14—22) benützt, und zwar werden namentlich einige der längeren und rein aramäisch gehaltenen alten Erzählungen abgedruckt, welche den Wohlstand Jerusalems und den Witz der Jerusalemier zum Gegenstande haben[1]). Es folgen mit Kennerblick ausgesuchte Stücke aus anderen Midraschwerken (22—26), aus dem jerusalmischen Talmud (27—30) und zu dem letzten der dem jerus. Talmud entnommenen Stücke (j. Taanith 64 b) eine parallele Erzählung des babylonischen Talmuds (30—31). Den Schluss des Heftes bildet ein knappes Wörterverzeichniss mit deutscher Uebersetzung des Schlagwortes und Hinweis auf die Grammatik des Verfassers (p. 36—50). Demselben gehen zwei Excurse voran: Bemerkungen zur Fastenrolle und dankenswerthe Angaben über die Lücken in Targum Jeruschalmi I (Pseudo-Jonathan zum Pentateuch), welche für Gen. 18, 11; 20, 15; Exod. 30, 23 f. aus einer Handschrift des Britischen Museums ergänzt werden. — Nach dieser Uebersicht, welche die Reichhaltigkeit des hier auf engem Raume Gebotenen erkennen lässt, mögen einige Einzelbemerkungen und Berichtigungen folgen, zu denen die Akribie des Verfassers nur seltene Gelegenheiten bietet.

S. 2, Z. 13. Vor כנישתא ist das nur auf Grund des MS. Parma eingeschobene [בי] nicht nur überflüssig, sondern auch unrichtig. Denn zum Prädicat יתיבת kann nur das Femininum כנישתא das Subject sein, nicht בי כ'. Ausserdem aber bedeutet בי כנישתא (= בית דכנסת) das Versammlungshaus, die Synagoge, während hier von der Sitzung der Versammlung, des grossen Rathes die Rede ist.

Ib. Z. 18. Dalman entscheidet sich für die Lesung מדיין (nach dem jerusalemischen Talmud) und punktirt, ohne Angabe des Grundes, מָדְיָן. Richtiger ist wohl die Lesung des babyl. Talmuds und Megillath Taanith: מודייניום; und auch die Identität dieses Namens mit Trajanus ist nicht zu bezweifeln. Das ו zwischen מ und ר ist aus der Umlautung des a in u (vgl. מוקדון = Makedon) und aus Umstellung des Vocals behufs Trennung der beiden anlautenden Consonanten zu erklären (Turjanus aus Trajanus).

S. 3, Z. 9. St. מְמַעְמְנֵי l. מְמַעְמְנֵי oder מְמַעְמְנֵי.

S. 5, Z. 9. מחי bedeutet nur im Pael verwehren, also nicht יִמְחֵי, sondern יְמַחֵי. Danach ist auch die Angabe im Glossar, S. 47, zu berichtigen.

S. 6, Z. 13, 15. Dalman punktirt מְחַבְּוִין und מְחַבְּוִין, nicht מְחַבְּוִין und מְחַבְּוִין. Diese Absonderlichkeit rechtfertigt er zwar in der Grammatik, S. 205, Anm. 1 und S. 260, mit dem Hinweis auf die Punktation der südarabischen Handschriften, welche in Onkelos zu Num. 34, 7 תְּחַבְּוִין haben. Doch genügt dieses eine Beispiel, das auch auf Verschreibung

[1]) Vgl. über diese Erzählungen meinen Artikel in dieser Monatsschrift, 19. Jahrg. (1873, S. 68—72).

beruhen kann, wohl nicht, um eine von der Paelbildung aller übrigen Verba mit mittlerem consonantischen Wâw abweichende Vocalisation zu verallgemeinern. Dabei handelt es sich um ein Verbum, das auch im Neuhebräischen gebraucht und als regelrechtes Piel (כַּוָּנָה, כִּוֵּן) gesprochen wird.

Ib. Z. 17. In dem Passus: בעקבא בסוף עקב יומיא (Textwort עקב) ist עקב in den Text gedrungene Glosse, welche ursprünglich auf das Textwort hinwies. Es muss heissen: בעקבא בסוף יומיא, ebenso wie im selben Targum zu Num. 24, 20 (bei Dalman S. 9, Z. 12): ובעקבא בסוף יומיא . . .

Ib. Note 4. זַרְעֵיַת (Plur. im st. constr.) ist die richtige Leseart. Vgl. Levy, Wörterbuch zu den Targumim I, 231b (זרעי).

S. 7, Z. 15. St. חַרְצַיָּה l. חַרְצֵיָּה.

S. 8, Z. 7. St. מִסְתַּכַּל l. מִסְתַּכַּל.

Ib. Z. 16. Dalman punktirt דְּאִלַּיִן וְרְאִלַּיִן. Das wäre auch dann unberechtigt, wenn der unpunktirte Text דאליין וראליין (mit doppeltem, also consonantisch zu lesendem Jod) hätte. Denn eine solche Schreibung wäre jedenfalls abnorm. Dalman selbst bringt in seiner Grammatik (S. 82) die superlineare Punktation mit Zere: דָּאִלַּיִן, אִלַּיִן.

Ib. Anm. 6. Dass Targ. Jer. I bei יצטרחן an טרח gedacht habe, ist ausgeschlossen. Das fragliche יצטרחן scheint aus יצטחרן und dieses phonetisch aus יסתחרן corrumpirt zu sein; ebenso ist וְסִיעָן in Jer. I zu וְצִיעָן corrumpirt.

S. 9, Z. 3. Dalman punktirt hier und sonst רוֹמֵי, giebt also das η in Ῥώμη mit ê wieder. Es ist aber viel wahrscheinlicher, dass die Juden Palästina's in itacistischer Weise רוֹמִי sprachen.

Ib., Z. 17. Statt דרומא ist die in Anm. 13 verzeichnete richtige Lesung דרומאי zu setzen, da hier von den Römern, nicht vom „Süden" die Rede ist.

Ib. Z. 3 von unten. St. עלמיא l. לעלמיא, nach der in Anm. 20 verzeichneten Lesung.

S. 10, Z. 6. Dalman hat vor רשיעא das Wort ארמילוס gestrichen, auf Grund einer einzigen Hs. des Br. Mus., wo aber das Wort ebenfalls am Rande nachgetragen ist. Sowohl die Ausgaben, als der Codex Reuchlin., der auch Lesarten dazu bietet (s. Z. d. D. M. G. XXVIII, 31), haben das Wort im Texte des Targum.

S. 11, Z. 8. Nach בפומהון fehlt der das Ende des Verses bezeichnende Doppelpunkt.

S. 12, Z. 6. Dalman adoptirt die Leseart יבעי des Cod. Reuchl. als Uebersetzung von הריעי (Sach. 9, 9) und punktirt יַבַּעִי. Auch im Glossar S. 44 giebt er eine Wurzel יבע, die im Pael frohlocken bedeutet. Nun aber existirt eine solche Wurzel nicht. Hingegen werden das Verbum und seine Derivata im Targum stets mit der Wurzel יבב übersetzt. Es muss also im Cod. Reuchl. heissen: יַבָּבִי[1]), und das ist wohl die ursprüngliche Leseart an unserer Targumstelle. In den Ausgaben ist daraus זבועי geworden, so dass גילי und הריעי mit demselben Worte übersetzt wären.

---

1) Dass Cod. Reuchl. manche auffallende Fehler und Verschreibungen enthält, darüber s. meinen Nachweis in Z. d. D. M. G. Bd. XXVIII, S. 37.

Ib. Z. 13. St. וצלוחא l. וצלוחא.

S. 13, vorl. Zeile. St. וקבישא l. וקבשא (parallel mit קשרא, Z. 12), nach der in Anm. 40 mitgetheilten Variante.

S. 14, Z. 8. St. כמא l. כמא.

S. 14, Z. 15. Das Stück beginnt mit אמר; in der nächsten Zeile heisst es אמר, ebenso Z. 18; dann, Z. 19 wieder אמר. Dieselbe Abwechselung zeigt sich in den folgenden Stücken. Ich weiss nicht, warum nicht die eine oder andere Vocalisation durchaus angewendet ist.

S. 16f. In dem Stücke „Ein Jerusalemer in Athen" wechselt die suffigirte Praeposition קמא mit קמא ab. Auch hier hätte die eine oder andere Lesung durchaus geboten werden können.

S. 18, Z. 8. St. נביסית l. נכיסית oder נכסית. Das Glossar (S. 48) giebt richtig nur die Pealform an.

S. 20, Z. 3. St. אליקור l. אליקור; ebenso S. 21, Z. 7.

Ib. Z. 11. St. ומשלח l. משלח.

S. 24, Z. 3. St. וצרה לי l. וצדה לי oder וצרא לי „es war mir bange". S. Levy, Neuh. etc. Wörterbuch IV, 170b. Möglicherweise ist וצדה לי zu lesen, also hebräisch, wie in der Mischna Rosch Haschana I, 9: אם צוֹדה להם. S. dazu mein: Die Agada der palästinensischen Amoräer, II. Bd., S. 233, Anm. 3. Noch ein zweites Mal hat Dalman dieses unpersönliche Verbum verkannt, nämlich S. 25, Z. 4 von unten, wo er וצדו לי punktirt, anstatt וצדי לי (aus וצדי ist die in Anm. 29 verzeichnete Variante וצרי entstanden). Damit sind auch die Fragezeichen im Glossar S. 52. s. v. צדו erledigt.

S. 25, Z. 1. מפיריה l. מפיריה.

Ib. Z. 18. St. תקנה l. תקנה, ebenso im Glossar S. 56. Es ist ein Subst. wie כפרה.

S. 26, Z. 2. St. דרי l. דרי.

Ib. Z. 8. St. אחרי l. אחרי.

Ib. Z 12. St. איתון l. אתון.

Ib. Z. 19. St. תמיה l. תמיה, wie Z. 18.

S. 27, letzte Zeile. St. שנין l. שנה; denn der ganze Satz ist eine Parodie des Bibelsatzes Gen. 43, 28.

S. 28, Z. 18. St. לאצבעתך l. לאצבעתך.

S. 36, Art. אבא. Dieses Wort ist an der betreffenden Stelle (S. 30, Z. 10) nicht Eigenname, und אבא חלקיה ist nicht „Abba b. Chilkija". Abba ist ein zum Namen hinzutretender volksthümlicher Titel, der in den letzten Zeiten des Tempels und noch lange nachher häufig zum Namen hinzutrat.

Ib. Art. אגרתא, אגדתא. Diese Vocalisation ist jedenfalls ausgeschlossen.

S. 37, Art. אי. Diese Partikel bedeutet nicht nur wehe, sondern auch o, beim Vocativ.

Ib. אַלְפָּא bedeutet in erster Reihe Schiff, und dann — wegen der Aehnlichkeit mit dem Schiffskörper — den Rumpf des Vogels.

S. 43. Der Eigename Chanina ist wohl חֲנִינָא zu punktiren.

S. 44, Z. 7. Von טִימִי (= τιμή) gilt das oben zu רוּמִי Bemerkte. Für die Aussprache mit î am Ende spricht auch die aramäische Flexion des Wortes: טימיתיה etc. (s. Levy II, 155a).

S. 47, Z. 5 von unten. St. מַלְכְּתָא l. מַלְכָּתָא.

S. 47, Art. מַעֲמָן. Das Fragezeichen zur angegebenen Bed. „Bottich" ist unberechtigt. Das Wort bedeutet thatsächlich den zur Aufbewahrung der Oliven dienenden Bottich. S. Levy III, 189a.

Ib. מַרְחְשָׁוָן. Diese Vocalisation entspricht zwar der Etymologie des Namens des achten Monates; das Wort wurde aber schwerlich so ausgesprochen. Der Umstand, dass man — auf Grund einer Volksetymologie — später den ersten Bestandtheil des Wortes im Sinne von מַר Herr auch wegliess und den Monat חֶשְׁוָן nannte, zeugt ebenfalls für die Aussprache: Marcheschwan.

S. 49. סִימָן, l. סִימָן (= σημεῖον). S. oben zu רומי und טימי.

S. 51. פְּלָא I Aph. verspotten. Besser: zum Besten haben, mystificiren.

Ib. Z. 4. St. קנמקא l. מנמקא. Uebrigens ist es unnöthig, für den Namen מנמקא eine andere Herleitung zu suchen, als aus dem griechischen πέντε κακά („fünf Uebel"), womit die Volksmeinung den öffentlich die niedrigsten Gewerbe treibenden, im Geheimen edelsinnigen Mann bezeichnete (j. Taanith 64b).

Ib. letzte Zeile, פְּשׁוּט wird übersetzt: „einfache Schrifterklärung". Die Bedeutung passt aber nicht zu der Anwendung des Wortes in der Erzählung von R. Jochanan b. Sakkai (S. 20, Z. 16). Dort wird gefragt: Woher wusste R. Jochanan, obwohl er in einem von der Aussenwelt ganz abgesperrten Gemache eingesperrt war, die Stunden des Tages und der Nacht genau anzugeben? Die Antwort lautet: מִפְּשׁוּטֵיהּ. Das heisst: Von seinem Studium! Die Quantität der von ihm in der abgelaufenen Zeit in einsamem Studium auswendig hergesagten, oder in Gedanken wiederholten Abschnitte diente ihm als Maass der Stunden. In derselben Erzählung heisst es von R. Zadok ומשט עליה מאה פרקין (S. 21, Z. 12), das heisst: er nahm 100 Abschnitte durch, sagte sie her, recitirte sie. Denselben Sinn hat das Verbum noch in dem Ausdrucke משמ קרא, wo sich aber auch der Begriff des Erklärens hinzugesellte.

S. 53, Z. 9 von unten. ציבחד ציבחד heisst nicht „wenig auf das Mal", sondern: allmählich (vgl. hebr. מעט מעט, oder לוקמא לוקמא S. 15, Anm. 22).

Der Herausgeber dieser Lesestücke, welche eine sehr willkommene Beigabe zu seiner Grammatik bilden, bereitet — wie wir aus dem Vorworte und dem Umschlage erfahren — eine neue bedeutsame Arbeit vor welche gleich der Grammatik die philologische Behandlung der talmudisch-midraschischen Litteratur auf erhebliche Weise zu fördern geeignet sein wird. Unter seiner Redaction erscheint demnächst ein kurzgefasstes Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch für Targum, Talmud und Midrasch, mit Vocalisation der targumischen Wörter nach südarabischen Handschriften. Jedem Freunde der rabbinischen Studien wird

diese Arbeit willkommen sein, da neben den grossen Wörterbüchern von Levy, Kohut, Jastrow ein kurzes, wohlfeiles und dabei verlässliches und nach Möglichkeit vollständiges Wörterbuch, wie es für die griechischen Lehnwörter das Glossar von Fürst ist, seine volle Berechtigung hat.

Budapest. W. Bacher.

---

1. Wohlstein, Joseph Dr., Rabbiner, **Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit inschriftlich auf Thongefässen des Königlichen Museums in Berlin.** Herausgegeben, übersetzt und erklärt. Berlin (E. Felber) 1894. 59 pp. 8°.

2. Stübe, R. Dr. phil., **Jüdisch-Babylonische Zaubertexte.** Herausgegeben und erklärt. Halle (J. Krause) 1895. XXII + 64 pp. 8°.

Aus den Trümmerfeldern von Babylonien sind neben den grossen Denkmälern der alten Geschichte auch kleinere an's Licht gezogen worden, die trotz ihrer Geringfügigkeit das lebhafteste Interesse zu erregen geeignet sind. Es sind dies die Ueberreste alten Hausraths, Schalen und Scherben, mit krausen, in Spiralen laufenden Inschriften dicht bedeckt, die man ihrer der Abwehr böser Geister gewidmeten Bestimmung nach als Zauberschalen bezeichnet. Die Frage, warum man diese Beschwörungsformeln gerade auf solche thönerne Geräthe geschrieben hat, beantwortet sich wohl am sichersten durch die Annahme, dass der alte Gebrauch des Thons als Beschreibstoff in jenen Ländern, die Dauerhaftigkeit solcher Gefässe und die Leichtigkeit ihrer Aufstellung und Verwendung ihre Wahl bestimmt haben dürfte.

Noch ist bisher nur der allergeringste Theil des vorhandenen Materials durchforscht worden, aber schon jetzt lässt sich mit Sicherheit die Erwartung aussprechen, dass für die Realien des babylonischen Talmuds aus der Entzifferung dieser — Irrealien eine erhebliche Ernte abfallen werde. So vielseitig und unerschöpflich auch der Inhalt des Talmuds sich uns darstellt, so sind doch die Einrichtungen und Vorgänge des gesellschaftlichen Lebens, das er spiegelt, nur gelegentlich und zufällig darin erwähnt, wie Spreu vom Wirbel der Debatte aufgehoben und festgehalten, so dass wir oft der Voraussetzungen, die zum Verständniss dieser fragmentarischen Notizen vonnöthen wären, völlig entbehren. Je weniger wir aber auf litterarische Funde aus jenen Jahrhunderten zu hoffen haben, die uns das erwünschte Licht bringen könnten, um so mehr verdienen diese Gefässe und Scherben Beachtung, die uns eine untergegangene Welt von Aberglauben und Dämonenwahn heraufzaubern. Wir werden fortan nicht mehr wie bisher blos zu Griechen und Römern in die Schule zu gehen brauchen, um die Räthsel der über den babylonischen Talmud zerstreuten Spuren des damals auch noch im jüdischen Volksleben arg verbreiteten Geisterspuks zu lösen, sondern im Lande seiner Entstehung verbleiben und an den ursprünglichen Quellen Aufklärung suchen können. Wir werden aber auch für die Sprache des babylonischen Talmuds aus dieser Scherbenwelt neue Bereicherung und Belehrung schöpfen und die Ueberzeugung gewinnen, dass trotz der Ausdehnung dieser mächtigsten Urkunde jener dahingerauschten Jahrhunderte keineswegs ihr Wortschatz auch nur annähernd vollständig auf uns gekommen ist.

Von den in Berlin vorhandenen Schalen hat Wohlstein fünf N. 2422 (p. 16—28), 2416 (p. 29—45), 2426 (p. 45—48), 2414 (p. 48 bis 52), 2417 (p. 52—59), Stübe dagegen nur N. 2416 vorgelegt, übersetzt und erklärt, so dass wir für dieses eine Stück eine doppelte Bearbeitung

vor uns haben, die denn auch dem Verständnisse wesentlich zugute gekommen ist. Gleichwohl ist selbst über diesen einen Text noch nicht das letzte Wort gesprochen. Gleich an der Schwelle dieser Formeln begegnet uns ein Wort, das für einen so wichtigen und historisch gewordenen Begriff wie die Kaballa aufschlussreich wird: הדין קיבלא heisst sicherlich, wie die Tradition Nathan b. Jechiel's zu Ber. f. 62a: קבלה übersetzt, קמיעה = Amulet. Es ist dazu bestimmt: למיפר תרשי ונידרי ולומתא ושוקימתא ואשלמתא ואכמרתא. Unter sechs Wörtern, welche offenbar den Begriff der Beschwörung oder Verzauberung abwechseln sollen, sind die drei letzten unbekannt. Mag שוקימתא wirklich Klopfen bedeuten, wie beide Erklärer annehmen, eine klare Uebersetzung lässt sich auf Grund ihrer Etymologie nicht gewinnen, zumal das Klopfen eher als Gegenmittel des Zaubers bekannt ist, so scheint אשלמתא mit Opfer, Weihe, Schwur übersetzt werden zu müssen und ohne das Mandäische (St. 37 f) erklärt werden zu können. השלים als Ellipse von השלים נפש (s. meine Bemerkung zu Barceloni's Commentar zum Sefer Jezira ed. S. J. Halberstam p. 340) bedeutet: übergeben, weihen, opfern und liegt auch dem arabischen Islâm, Muslim zu Grunde. אכמרתא, das W. und St. von כומר ableiten, ohne jedoch die natürliche Brücke zum Zauber zu finden, von dem hier die Rede sein muss, dürfte eher mit dem Stamme כמר, aus dem מכמר und מכמורת gebildet wurden, abzuleiten sein. Vielleicht ist selbst die Analogie von חרם, das Netz und Bann bedeutet, nicht abzuweisen und an die dem Bestricken zu Grunde liegende Vorstellung zu erinnern. אימי בת רבקא und ihre Söhne לילי und מר sind die Dämonen, deren Zauber es abzuwehren gilt. Für לילי glaube ich an den Dämon לול Pesachim f. 111b erinnern zu dürfen. In Imi dürfte der Geist zu erkennen sein, der in den Formeln Pesach. f. 117a und Aboda zara f. 12b die Dämonen durch die Berufung auf seinen Namen und die von ihm gelehrte Zauberformel verscheucht. Stübe 40 bemerkt jedoch: „Für אימי in Pes. 112a liest die Stelle Aboda zara 12a אמי. Somit könnte das Wort ‚meine Mutter' heissen" Hier kann aber nur Aboda zara 12b gemeint sein, wo wiederum nicht אמי, sondern אמרה לך אימך deutlich zu lesen ist. Es giebt eine bekannte Formel, in der Abaji Geheimmittel und volksmedicinische Recepte im Namen seiner Pflegemutter überliefert, aber diese lautet regelmässig: אמרה לי אם, nicht אמי. Vgl. die Kidduschin f. 31b verzeichneten Stellen, aus denen ein Bild dieser Autorität der alten Geisterkunde und Volksmedicin sich zusammensetzen liesse. Allein auch Stübe beruhigt sich bei der Mutter nicht und denkt bei אימי dennoch lieber an einen Dämonennamen. „Indess," sagt er, „findet sich ein ähnliches Wesen dämonischen Charakters Pes. 110b in der אמימר, auf die dort ebenfalls eine Beschwörungsformel zurückgeführt wird". Wir wollen diesen „jüdisch-babylonischen Zaubertext", durch den ein so bekannter Amoräer wie Amemar in einen Dämon verwandelt wurde, hierhersetzen, um es glaublich zu machen, was bei Anführungen aus der jüdischen Litteratur alles möglich ist. Pes. f. 110a heisst es: אמר אמימר אמרה לי רישתונהי דנשים כשפניות. Amemar, den wir auch sonst im Verkehr mit Magiern und Zauberern antreffen, nennt also die Oberin aller Hexen ausdrücklich als seine Quelle, Wer freilich, wie Stübe 39 erklärt, „dass mit Rab nur eine bestimmte Person gemeint ist, nämlich ausschliesslich — R. Jehuda Hannasi", sollte des Umherspringens mit Talmudcitaten sich besser enthalten.

Die Beschwörung erfolgt im Namen der sieben Engel, an deren Spitze Metatron steht. Es heisst hier: ובישמיה דמיטרון מלאכה דביה הדריאל . . . Wohlstein 34 übersetzt: der da weilet bei Nidriel.

Stübe vermuthet in רביה gar einen Engelnamen, u. z. den Engel der Gewässer רידיא. Natürlich ist einfach רביה = רבא der grosse Engel zu lesen, wie ebendas. Z. 21 Azalel מלאכא רבא heisst. Von diesen sieben Engeln wird gesagt: דאזלין ומהפכין שמיא וארעה וכוכבי ומזלי ומיהרא וימא. W. und St. 48 übersetzen ומהפכין kreisen oder umkreisen, was es eben nicht bedeuten kann. Das Wort heisst: drehen, kreisen lassen und enthält den Schlüssel der für die arabische und jüdische Religionsphilosophie so wichtigen Lehre von den Engeln als den Sphärengeistern, den Rectoren der Planeten, mit deren Siebenzahl sie so einladend übereinstimmen. Vielleicht ist der Gedanke nicht abzuweisen, dass in וימא die Sonne, nicht das Meer zu erblicken ist, da יום manchmal entschieden die Sonne bedeutet. Der Engelkatalog in Zunzens die synagogale Poesie des Mittelalters, Beilage 22 p. 476—80 ist beiden Bearbeitern unseres Textes unbekannt geblieben. ובשמיה דיהביה übersetzt W. 34: im Namen des Jehabjah, St. 23 versieht Jehab-Jah wenigstens mit einem Fragezeichen. Ich halte das Wort für eine Umschreibung des aus den Zauberpapyri bekannten Gottesnamens ιαβε = Jahweh, wie denn auch die ganze Umgebung des Wortes auch darauf hinweist, dass wir es hier nicht mit Engel-, sondern mit Gottesnamen zu thun haben. In Z. 42 glaube ich in ובשים אין statt אין dasselbe אץ vermuthen zu dürfen, das uns in Z. 15 in ובישמיה דאץ begegnet, und wie מצמץ das Tetragrammaton nach einem der künstlichen Alphabete (s. Zunz a. a. O. 105 f.) יה vertreten dürfte; W. 35 macht Amen und Amen daraus, obzwar dies eine Zeile darauf als Abschluss erscheint. In מלאכין קדישין ומפרשין ומהימנין sind ומפרשין weder „die auserwählten (die in Schaaren mit einander leben)" wie bei W. 36, noch „die ausgeschiedenen" wie bei St. 27 und 60, sondern = שם המפורש die ausgezeichneten. דמשמשין קדם כורסיה יקרא ראלהא in Z. 60, die dienstthuenden Engel, stammen nach Samuel Ibn Tibbon's Bemerkung מאמר יקוו המים p. 44 aus dem Jonathantargum zu Jes. 6, 2, der עומדים ממעל לו nach Onkelos' Uebersetzung zu 1. Mos. 18, 8 so wiedergiebt. Die מאתן וארבעין ותמניא הדמין קומתיה, die Schwab (Revue des études jnives IV, 169) und Wohlstein verkannt haben und Stübe erst in den Nachträgen ganz versteht, sind natürlich die רמ"ח אברים (vgl. Dr. Katzenelssohn's gleichnamige hebr. Abhandlung, oder: die Osteologie der Talmudisten, Petersburg 1888), die 248 Glieder des Leibes, der hier durch קומה bezeichnet wird.

Bei Stübe ist p. 60 noch der Feuerstrom Dinûr und pag. 63 die Unform נֶלְנָלִים „Räderengel" zu berichtigen. Statt der angegebenen Stelle in Maimûni's: More III Anf. ist wohl III, 4 zu lesen. Die von Stübe 63 gegebene Erklärung von 1. Chron. 13, 6: אשר נקרא שם wird bereits von Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 2, 173 f. vorgetragen. Die Schlussformel ידר wird in dem aramäischen Texte nicht, wie W. und St. annehmen, יהי רצון, sondern das bekannte יהא רעוא bedeuten.

Für die vier übrigen Texte sind wir, da uns die trotz der Verstösse im Einzelnen werthvolle Controle Stübe's verlässt, auf Wohlstein allein angewiesen, dessen Uebersetzung und Bearbeitung trotz des etwas zu weit gehenden Muthes im Errathenwollen verdienstlich ist. Ein bedauerliches Missverständniss begegnet uns gleich an der Schwelle לאחדבוי בר אחתבו דיתם ברחמי שמיה, N. N., der geheilt werden möge, wird hier zu A., dem Sohne des A. aus Daythos. In n. 4 p. 21 wird das Richtige zwar erkannt, aber die unnütze Verschlimmbesserung in דליתמי vorgeschlagen. Die Namen für N. N. bringen auf die Vermuthung, dass der bekannte Eigenname אבוה wohl nur aus einem verkürzten

אחרבו entstanden sein wird. ומלאכי דבית כנישתא sind nicht die Fürsten des Versammlungshauses (p. 20), sondern die Geister der Synagogen, die im verlassenen Zustande nach Baba k. von Dämonen bevölkert gedacht wurden (vgl. Schemtob Ibn Schaprut, מדרש רמזים, Anfang). Für den ersten Nissan als das für die Dämonen kritische Datum hätte W. 27 sich auf Talmudstellen wie Pes. f. 112b und Erubin f. 29b berufen können. מבי במוחי die Gazellen auf den Bergen p. 49 erinnern an Cant. 2, 6. Eine der merkwürdigsten Beschwörungen enthält Nr. 2417. Zwölf Begrüssungen, durch שלמה אלך eingeleitet, eröffnen die Inschrift, deren Dunkelheiten ohne Abbildung der Vorlage nicht entscheidend aufzuhellen sein werden. Gleichwohl seien mit allem Vorbehalt wenigstens einige Verbesserungsvorschläge hier gewagt. ותיקדון בנדידון, das W. 55 nicht übersetzt, wird wohl richtig: ותנקדון lauten und: reiniget deren Kleider zu übersetzen sein. ומן מינא, das W. 54 in das graphisch hier unmögliche ומשבעא verändern möchte, erkläre ich mir einfach als aus ומומינא verlesen, das einen werthvollen Beleg zu den im babylonischen Talmud vorkommenden ähnlichen Formen des Stammes ימי liefert. Die unverständliche Wortgruppe: ומבוד ים ותכון scheint mir in ומתיב ותכון verbessert werden zu müssen. Dann schliesst sich an ומעיליתכון ומתיבותכון לחיי עומה בסגורכון an, und ergiebt die Uebersetzung: Euere Auferstehung in eueren Leibern und euer Wiedereintritt ins ewige Leben. Den Schluss: וכמה דאתון דתם בודוסקי הדן ותיבכון ביה לדינא הדין lässt W. unübersetzt. Vielleicht ist הדן als Einleitung des Nachsatzes zu וכמה in הכן zu ändern und statt des unverständlichen ותיבכון einfach יתיבכון (so möge er euch zurückführen) zu lesen.

An Correctheit des Druckes lässt die Arbeit W.'s gar viel zu wünschen übrig. So ist p. 9 statt עדו und ישף zu lesen: עלו und רשף. S. 12 Z. 6 v. u. ist „wir" zu streichen, 13 Z. 9 v. u. ist einem . . . Werke statt eines . . . Werkes zu lesen. In der Uebersetzung p. 20 Z. 4 ist von dem zweifachen gebunden, weil ohne Vorlage, eines zu streichen. S. 25 Z. 4 ist statt Gnaden Gnade, Z. 11 v. u. kama statt Rama und Z. 3 v. u. ödematös statt odematös zu lesen. S. 27 Z. 4 v. u, l. Tanchuma, 29 l. Z. דתזלין, 31 Z. 10 ותזל — ebenso bei Stübe zu verbessern. — Z. 16 מלהי, 47 Z. 9 wohl Diws für Danos.

In der Beweisführung für die Zeitbestimmung dieser Inschriften ruht Manches auf schwachen Füssen. Vollends unwahrscheinlich und vielleicht auf falscher Auffassung beruhend ist die p. 14 aus Sabbat p. 104: מאי משמא מהדר אמיה דקוף מריש hergeholte Argumentation, die das ק der talmudischen Zeit nur in diesen Inschriften finden will. Die Frage des Talmud bezieht sich aber auf jedes gewöhnliche ק, dessen rechte Vorderseite vom ר abgewendet erscheint. Noch weniger darf die Menge der hier auftretenden sog. vollen Schreibung für das Alter dieser Inschriften verwerthet werden.

Wir stehen in der Kenntniss und Erforschung dieser Zaubertexte kaum noch recht in den Anfängen. Ein Corpus dieser über Amerika, England, Frankreich und Deutschland zerstreuten Texte wird vorgelegt werden müssen, ehe entscheidende Schlüsse auf die Stufe des hier zu Tage tretenden Aberglaubens, aber auch auf die Bedeutung der hier zur Anwendung gelangenden Termini und Worte werden gezogen werden können. Eine unerlässliche Bedingung, welche im Interesse der Wissenschaft an die Herausgabe dieser Inschriften gestellt werden muss, ist die Beigabe sorgfältiger Abbildungen ihrer Vorlagen, ohne die weder eine Controle der Entzifferungen noch neue Verbesserungen möglich sind. Möge Prof. Dr. David Heinrich Müller, der bereits im Besitze des In-

schriftenmaterials und der Photographieen der in Berlin und im britischen Museum vorhandenen Stücke sich befindet, die Vorlage und sprachwissenschaftliche wie religionsgeschichtliche Beleuchtung dieser nach vielen Richtungen hin aufschlussreichen babylonischen Denkmäler nicht lange mehr zurückhalten!

David Kaufmann.

Notiz.

תנאי = Gehalt. Das Wörtchen sic Jahrg. 39, S. 414 l. Zeile ist zu streichen. Es ist hier die Rede von zwei Schülern eines berühmten und gefeierten Mannes, der von Gemeindewegen ein Gehalt bezieht und deshalb von einer gewissen Verantwortlichkeit nicht freizusprechen ist. Statt vieler Belege für diesen Gebrauch des Wortes תנאי sei hier nur auf zahlreiche Stellen im Testamente R. Juda b. Ascher's verwiesen, wo S. 12 u. 13. ed. S. Schechter allein die Bedeutung über jeden Zweifel sicher stellen. Gegen Maimûni's Verbot, von einer Gemeinde für das rabbinische Lehramt Gehalt anzunehmen, hat wohl im Hinblick auf diesen seinen Lehrer Jehuda b. Ascher bereits R. Menachem b. Serach in seiner Encyklopädie offen sich ausgesprochen.

David Kaufmann.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften.

II. Judaica. (Fortsetzung.)

Abraham Ibn Esra, Reime und Gedichte, gesichtet und gesammelt, übersetzt und erläutert v. Dr. Dav. Rosin. 2. Thl.: Gottesdienstliche Poesie. Nr. 1—28. Breslau, W. Jacobsohn & Co., 1894, 52 SS., 8.

Ackermann, Dr. A., Der synagogale Gesang in seiner historischen Entwickelung. Mit Rücksicht auf die Bedeutung des Judenthums für die musikalische Kunst überhaupt dargestellt. Trier, Mayer, 1894, 54 S., 8.

Adler (Rev. Dr.) Home Worship, a sermon preached at the North London Synagogue. London, Alfr. J. Jsaacs, 1894, 16 S., 18.

Adler, Dr. S., Assimilation im Nationaljudenthum. Berlin, E. Apolant, 1894, 15 S., 8.

Amitai, L. K. Vae vae victis! Romains et Juifs. Etude critique sur les rapports publics et privés qui ont existé entre les Romains et les Juifs jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Paris, Fischbacher, 1894, 136 S., 8.

Asulai, Ch. I. D. Vgl. מניד צדק u. מ'המעלות לשלמה.

Bacher, S. Vgl. שמר שמעון.

Bachmann, Dr. Johs., Tabellen zur hebräischen Grammatik. Nr. XX: Das starke Verbum m Suffixen. Berlin, Mayer & Müller 1894. Fol.

— — Alttestamentliche Untersuchungen. 1. Buch. Berlin, S. Calvary & Co., 1894. 140 SS., m. 1 Taf. 8.

Bachmann, Dr. Johs., Präparation u. Comment. zu Jesaia m. wortgetreuer Uebersetzung. 3. Hft.: Cap. 13—19, 1—13. Berlin, Mayer & Müller, 1894. S. 163—210), 8.

— — Tabellen zur hebräischen Grammatik. Tab. III D u. E. Nomina feminina. Berlin, Mayer & Müller, 1894.

— — Der Prophet Jesaia nach der äthiopischen Bibelübersetzung. Auf Grund handschriftl. Quellen hrsg. 1. Thl.: Der äthiop. Text. Mit e. photograph. Specimen des Cod. Aeth. Berol. Peterm. II. Nachtr. 42. Berlin, Felber, 1894. 108 SS., 4.

Bachmann, Dr. Paul Johs., Textus psalmorum massoreticus omnibus versionibus antiquissimis diligentissime comparatis probatur et examinatur a P. J. B. I. pars: Psalmi I—XX appendix: Fragmentum de psalmis gradualibus aethiopice scriptum. Berlin, Mayer & Müller, 1894, 36 SS., 4.

Back, Rabb. Dr. Sam., R. Meïr ben Baruch aus Rothenburg. Sein Leben und Wirken, seine Schicksale und Schriften. Gedenkschrift zur 600. Jahreswende seines Todes. 1. Bd.: Leben, Wirken und Schicksale. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 119 SS., 8. [Besprechung D. Kaufmann Jahrg. 40, S. 185ff.]

Baedeker, K., Egypten. 7. Thl. Unter-Egypten u. die Sinai-Halbinsel. 3. Aufl. Leipzig, K. Baedeker.

Baethgen, Prof. Dr. Frdr. Vgl. Handwörterbuch d. bibl. Alterthums.

Baneth, Chajjim b. Bezalel. Vgl. דרך יבחר.

— — Samuel. Vgl. das.

Bamberger, Rabb. Dr. J., Rede zur Feier der Grundsteinlegung der Synagoge zu Königsberg am 27. Mai 1894. Königsberg, Hartung, 10 S., 8.

Bamberger, Nathan, Leitfaden f. den Religionsunterricht in der israelit. Schule. 3 Aufl. Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1894. 76 SS., 8.

Bamberger, Sal., Die Vorschriften über das Schächten nach dem Werke More le Sobchim des Rabb. S. B. Bamberger in deutscher Sprache (m. hebr. Lettern). 2. Aufl. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 139 SS., 8.

Bardowicz, Rabb. Dr. Leo. Studien zur Geschichte der Orthographie des Althebräischen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 120 SS., 8.

Barth, Prof. Dr. J., Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. 2., durch e. Wörter- u. e Sachverzeichniss verm. Ausg. L., I. C. Hinrichs' Verl. 1884, 549 SS., 8.

Barton, G. A. Vgl. Oriental studies.

Baumann, Dr. Vict., Hebräische Relativsätze. Ein Beitrag zur vergl. Syntax der semit. Sprachen. Diss. Leipzig, O. Harrassowitz, 1894, 58 SS., 8. [Besprechung v. J. Barth, Jahrg 39, S. 520f.]

Beer, Dr. Geo., Individual- u. Gemeindepsalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters. Marburg, N. G. Elwert's Verl., 1894, 92 SS., 8.

Behrmann, Geo. Hauptpast., Das Buch Daniel, übers. und erklärt. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1894, LI u. 89 SS., 8. [Im Handcommentar zum A. T., hrsg. v. Prof. W. Nowack.]

Benjacob, J. Vgl. קובץ מאמרים ושנינים שונים.

Benndorf, Paul. Eine Orientfahrt der orientalischen Gesellschaft in Leipzig nach Syrien, Palästina u. s. w. Reisebriefe. Leipzig, E Strauch, 1894, 90 S., 8

Benzinger, Dr. J., Hebräische Archäologie. Mit 152 Abbildungen im Text, Plan von Jerusalem und Karte von Palästina. II. Reihe, I. Bd. Freiburg i. B. u. Leipzig, I. C. B. Mohr, 1894, 535 SS., 8

Bergemann, Dr. P., Zur Schulbibelfrage. Eine historisch-krit. Untersuchg. Langensalza, H. Beyer & Söhne, 1894, 44. S., 8. [Im pädagog. Magazin, hrsg. v. Frdr. Mann.]

Bericht der Lehranstalt für die Wissensch. des Judenthums. Voran geht: Aus dem Leben von Leopold Zunz von Dr. S. Maybaum. Berlin, Rosenthal, 1894, 74 S., 4. [Bespr. von M. Brann, Jahrg. 38, S. 527.]

Berliner, Dr. A., Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart (2050 Jahre). 3 Thl. in 2 Bdn. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 504 SS., 8. [Wird zus. mit dem Buche von Rieger u. Vogelstein demnächst besprochen werden.]

Bibel od. die sogenannten hl. Schriften der Juden u. Christen. Eine gemeinfassliche Darstellung ihrer Entstehg., sowie Erklärg. der Bedeutg. ihres Inhalts nach den neuesten weltcultur- und sprachgeschichtl. Forschgn. (Begonnen v. Balduin Säuberlich) [Bruno Sommer], fortges. v. Heinr. Tannenberg.) Berlin, Magazin f. Volkslitt., F. Harnisch & Co., 1894, 527 SS, 8. [Besprechung folgt.]

Biblia (Bibelsprüche). Reutlingen, Ensslin & Laiblin, 1894, 160 S., 32.

Bickell, Gust., Das Buch Iob, nach Anleitg. der Strophik und der Septuaginta auf seine ursprüngl. Form zurückgeführt u. im Versmasse des Urtextes übers. Wien, C. Gerold's Sohn, 1894, 68 SS., 8.

— — Beiträge zur semitischen Metrik. I. Das alphabet. Lied in Nahum 12—II 3. [Aus: „Sitzungsber. der k. Akademie der Wiss."] Wien, F. Tempsky in Comm., 1894, 12 S., 8.

Blau, Ludwig. Vgl. Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest.

Bloch, Moses. Vgl. שערי תורת התקנות.

Bloch, Dr. Phpp., Geschichte der Entwickelung der Kabbala u. der jüdischen Religionsphilosophie, kurz zusammengefasst. [Aus Winter u. Wünsche, jüd. Litt. seit Abschl. des Kanons.] Trier, S. Mayer, 171 SS., 8.

Bode, Rud. Moses, Epische Dichtung. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer, 1894, 167 SS., 8.

Brainin, Ruben. Vgl. ממורח וממערב. [Bespr. v. M. Brann, Jahrg. 40, S. 384.]

Brann, Dr. M. Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl. Breslau, Schatzky, 1894, 36 SS., 8.

Bretey. De la nation de la sagesse dans le prologue des Proverbes et de ses origines. Thèse. Paris, Noblef, 1894, 55 S., 8.

Budde, K. Vgl. Sacred Books.

— — Vgl. Kuenen, Dr. Abraham.

Buhl, Prof. Dr. Frants. Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1894, 20 S., 4.

Bulmerincq, Alex. v., Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus Anathoth. Riga, L. Hoerschelmann, 1894, 138 SS., 8.

Carlebach, Rabb. Dr., Drei Reden, geh. am Neujahrsfest u. Versöhnungstage 5654 in der Synagoge zu Lübeck. Lübeck, R. Quitzow, 1894, 19 SS., 8.

Casanowicz, J. M. Paranomasia in the Old Testament. Dissertation presented to the Board of University studies of the Johns Hopkins University for the degree of doctor of philosophy. 1892. Boston, Mass, 1894, 94 S., 8.

Caspari, Prof. Dr. C. P. Das Buch Hiob 1,1—38,16) in Hieronymus' Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach e. St. Gallener Handschr. Saec. VIII. [Aus: „Christiania Forhandlinger."] Christiania, J. Dybwad, 1894, 108 SS., 8.

Chassan, David. Vgl. ס' המעלות לשלמה.

— — Salomo. Vgl. das.

Chones, Sim. Moses. Vgl רב משלים. [Besprechung von D. Kaufmann, Jahrg. 39, S. 136ff.]

Cohn, Rabb. Dr. F., Die hohe Aufgabe e. Synagogen-Gemeinde-Vorstehers. Predigt. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 13 S., 8.

Cornill, C. H. Der israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen. Strassburg, Trübner, 1894, 184 S., 8.

Cuppers, A. Jos., Schulwandkarte v. Palästina zur Zeit Jesu. 9 Blatt. à 49,5 × 63,5 cm. Farbedr. Düsseldorf, L. Schwann, 1894.

Dalman, Gust., Grammatik des jüd.-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästin. Talmud u. Midrasch, Onkelostargums (Cod. Socini 84) und der jerusalem. Targume zum Pentateuch. Leipzig, Hinrichs' Verl., 1894, 360 SS., 8. [Besprechung von J. Barth, 39. Jahrg., 477ff.]

Dalmer, Johs., Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostel Paulus. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1894, 155 SS., 8.

David, Rabb. Dr. Jul., I. Fest- u. Weihworte bei der Einweihg. des neuen Tempels der isr. Religionsgemeinde in Pressburg. II. Neujahrsrede als Nachklang zur Tempelweihe. Pressburg, G. Heckenast Nachf., 1894, 19 S., 8.

Davidson, A. B., Introductory hebrew grammar. Hebrew syntax. Edinburg, Clark, 1894, 244 S., 8.

Deglin, S. H. Vgl. מקדש אדרן.

Delitzsch, Prof. C. Frz., Commentar üb. die Psalmen 5. Aufl. Nach des Verf. hinterlassenem Druckmscr. hersg. von Frdr. Delitzsch, Leipzig, Dorffling & Franke, 1894. 873 SS. 8. [Keil & Delitzsch, Biblischer Commentar üb. das A. T. 4. Thl.: Poetische Bücher. 1. Bd.]

Derenbourg, J. Vgl. Saadia.

Diedrich, J., Josua, Richter u. Ruth, kurz erklärt f. heilsbegierige aufmerksame Bibelleser. Neu-Ruppin, R. Petrenz. Verl. in Comm. 1894, 130 SS., 8.

Dobschütz, Ernst v., Studien zur Textkritik der Vulgata. Leipzig. J. C. Hinrichs Verl., 1894, 139 SS., 8.

Dolmetscher, hebr.-deutscher. Die Verdeutschg. aller nur erdenkl. im Handel u. Verkehr m. Israeliten üb. Zahlen, Handelsausdrücke, Redensarten etc. Gunzenhausen, F. A. Graf, 1894, 6 S., 16.

Dominicus, Johs., Lessings Stellung zum Judenthum. Dresden, Druckerei Glöss, 1894, 39 SS., 8.

Dreher, Prof. Dr. Thdr., Kleine Grammatik der hebräischen Sprache m. Uebungs- und Lesestücken, für Obergymnasium bearb. Freiburg i/B., Herder. 1894, 118 SS., 8.

Dreyfus, J. Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch. Strassburg, 1893, 38 SS., 8.

Driver, S. R. Vgl. Sacred Books.

Drucker, Marcus. Vgl. תכלת מרדכי

Ebeling, Dr. Heinz. Der Weg zur Seligkeit und die Irrwege unserer Zeit. Glaube, Irrlehre, moderne Abgötterei im Lichte der Bibel. Zwickau, J. Herrmann, 1894. 100 S., 8.

Falb, Rud., Das kabalistische Geheimniss der Bibel. Eine wissenschaftl. Untersuchung. [Sonderabdruck des „Teut" I, 1—8]. Berlin, H. Steinitz, 1894, 79 S. m. 5 Taf., 8.

Finkelscherer, Dr. J. Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben u. zur Mystik. Breslau, Schottlaender. 1894, 96 SS., 8. (Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Assyriologische Studien.

Von

D. Feuchtwang.

I. אשיר in der hl. Schrift.

Der Aufschwung, den das Studium der Assyriologie seit mehreren Jahrzehnten genommen hat, ist in den Kreisen der jüdischen Theologen bis zum heutigen Tage fast ohne merkbaren Einfluss geblieben. Diese Erscheinung ist um so befremdlicher, als die Ergebnisse der Assyriologie im weitesten Sinne des W[illegible] von den protestantischen und katholischen Theologen [illegible] nach ihrem Bekanntwerden ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit nach erkannt und dementsprechend für die [illegible] ausgebeutet worden sind. Ebenso haben nichtjüdische Darsteller jüdischer Geschichte die [illegible] Resultate der Forschungen [illegible] verwertet. Dazu kommt, dass ein Anlass zu [illegible] Stellung zu [illegible] berechtigt wäre, weil die Ergebnisse der assyriologischen Forschung nicht mehr — wie etwa [illegible] weise auf [illegible] Hypothesen und [illegible] der keilinschriftlichen Texte, [illegible] solider [illegible] Es ist [illegible] liche [illegible] Theil der [illegible] Wort [illegible] Gebiet [illegible]

Zu [illegible] in das [illegible] ist [illegible] nicht [illegible] werden [illegible] Quellen [illegible] glieder [illegible] dafür [illegible] wohl [illegible] im Jahre [illegible]

Keilinschriften und das Alte Testament" gethan, das im Jahre 1883 bedeutend vermehrt und verbessert zum zweitenmale aufgelegt wurde und von dem eine dritte Auflage soeben angekündigt wird. Ebenso tief griff desselben Gelehrten Buch über „Keilinschriften und Geschichtsforschung" in das Gebiet der Bibelforschung ein.

Unter den Abbreviaturen KAT und KGF werden diese Werke unzähligemale citirt. Im Jahre 1892 schrieb Hugo Winckler sein „Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament" und seine „Alttestamentliche Untersuchungen," Werke, welche keinem jüdischen Theologen, dem es um das wissenschaftliche Studium der hl. Schrift Ernst ist, fremd sein dürften. In beschränkterem Maasse gilt dies auch von den historischen Werken Niebuhr's (Assur und Babel), Layard's (Niniveh und seine Überreste), Tiele's (Geschichte Assyriens und Babyloniens) und Hommel's, namentlich aber auch von der von Schrader im Vereine mit mehreren Fachgenossen herausgegebenen „Keilinschriftlichen Bibliothek" (mit deutscher Übersetzung).

Nach diesen Vorbemerkungen beschränke ich mich für dieses Mal darauf, die Stellen der heiligen Schrift, an denen Assur direkt erwähnt wird, der Reihe nach durchzunehmen und jedesmal den historischen Zusammenhang der betreffenden Stelle, wenn ein solcher herzustellen ist, zu erörtern, und mit Benutzung der erwähnten Quellen und Hülfsmittel zu erklären. Die nachfolgenden Ausführungen machen daher nur in Bezug auf ihre Anordnung und auf gelegentlich angeknüpfte Bemerkungen einen Anspruch auf Originalität. Selbständigere Untersuchungen sind einer weiteren Abhandlung vorbehalten.

Dem Namen Aššur begegnen wir zum ersten Male Genes. 2, 14; es ist die Bezeichnung des Landes Assyrien; den gleichen Namen führten Stadt und Land und der Gott Assur, von welchem die ersteren den Namen erhalten haben. Aššur ist vielleicht von der Wurzel אשר od. ישר abzuleiten und heisst nach den assyrischen Syllabaren: ilu ṭâbu: guter Gott. Der Namen wird von manchen Gelehrten (Lotz) auf uralten, akkadischen Ursprung zurückgeführt; die Akkader und Sumerier waren nämlich, wie fast allgemein anerkannt wird, die nichtsemitische Urbevölkerung Mesopotamiens, von denen die Babylonier-Assyrier die Schrift und damit auch einen Theil der Sprache übernommen haben. Dieses Aššur wird (Genesis 10, 11) mit Recht als eine Gründung Nimrods,

d. h. Babyloniens, dessen Stammheld dieser war, und ferner (ib. 10, 22) als semitischer Abstammung bezeichnet; denn die Sprache der Assyrer sowohl, als deren Typus sind semitisch. — Assyrien wird als Grenzland der Wohnsitze der Ismaeliten im I B. M. (25, 18) nur noch einmal erwähnt.

In Exod. und Levit. wird Assur nicht genannt. Die Stellen Num. 24, 22, 24 haben den Commentatoren zu allerlei Vermutungen Anlass gegeben; eine befriedigende Erklärung wird sich wohl kaum finden lassen. Die Erwähnung Assurs im Zauberspruch Bil-am's (auf die Zusammensetzung בל und עם ist wohl zu achten, denn hier liegt wohl der Gott Bel versteckt) mit Beziehung auf die Kittäer und Keniter gab schon den alten Erklärern (vgl. Ibn Esra z. St.) zu denken. Die Auseinandersetzungen Schraders in KAT² (S. 157 ff.) sind wohl das einzig Sichere, was sich sagen lässt. Jedenfalls liegt in dem orakelhaften Ausspruche eine deutliche Anspielung auf die bekannte Vorherrschaft Assyriens, welche demjenigen, der mit der Entwicklung dieses Weltreiches und seiner Kulturgeschichte einigermassen vertraut ist, nicht fremd geblieben sein kann. Die hl. Schrift weist durch Form und Inhalt beständig auf Babylonien hin sowie überhaupt die ganze israelitische Civilisation überaus zahlreiche und deutliche Berührungspunkte mit der assyrisch-babylonischen aufweist[1]). Das Buch Genesis zumal wird ohne Kenntnis der babylonischen Litteratur nur lückenhaft verstanden werden können, wenn dieses Verständnis ein wissenschaftlich-kritisches sein soll und man von dem religiös-moralischen Inhalt dieses Buches abstrahirt.

Es ist einleuchtend, dass die indirecten Beziehungen auf Assur und Babel im Pentat. sehr zahlreiche sind; für dieselben mag auf Schraders KAT² hingewiesen sein. Ganz anders gestaltet sich das Verhältniss bei den prophetischen Schriften der hl. S.; hier befinden wir uns auf geschichtlichem Gebiete; die Natur der Sache fordert hier Klarheit der historischen Beziehungen. Die Angaben und Daten der hl. Schr. waren bekanntlich bis zu der Zeit der verlässlichen Interpretirung der Keilschrifttexte fast ausschliesslich nur durch die griechischen Historiker zu ergänzen.

Doch seit der epochemachenden Arbeit Schraders waren Bibel und Keilinschriften nicht mehr zu trennen. Jetzt, dreizehn Jahre nach dem Erscheinen der zweiten Auflage von KAT,

[1]) Winckler, Geschichte Israels (1895) S. 123 u. ö.

hat die assyrisch-babylonische Litteratur so gewaltig durch neue Auffindungen und Entdeckungen zugenommen, dass die Vergleichungspunkte zwischen Bibel und den Keilschrifttexten stetig wachsen und eine historische Prüfung fordern.

Das zweite Buch der Könige ist das für die historische Kritik ergiebigste unter den geschichtlichen Büchern der Bibel. Die erste direkte Erwähnung des Namens Assur in II Reg. ist Cap. 19. „Es zog Phul, der König von Assyrien, heran wider das Land." Nach den assyrischen Quellen kann unter Phul kein andrer verstanden werden als Tiglat-Pileser III; ihm musste Menahem Tribut zahlen und dieser nennt ihn in der Zahl derjenigen, welche 738 ihm Tribut brachten. Dieses Abhängigkeitsverhältniss Israels von Assyrien hat nicht mehr aufgehört; eigentlich hat in Palästina, woselbst schon im zweiten vorchristlichen Jahrtausend babylonische Häuptlinge herrrschten, der gewaltige Einfluss Aegyptens stets mit dem Assyriens gewechselt. Die Trias Assur, Damaskus, Aegypten umlagerte das kleine Reich stets in gefahrdrohender Weise.

Als das starke Damaskus im Jahre 731 assyrische Provinz wurde, blieben Assyrien und Aegypten noch übrig; und diese bedeuteten von nun an für Palästina unabwendbares Verderben; zwischen diesen beiden Reichen schwankten die Parteien in Israel hin und her; dort gab es unbestreitbar eine ägyptische und eine assyrische Partei, abgesehen von der national-israelitischen, welche ihre Hauptvertretung in den Propheten hatte. Hosea war mit Tiglat-Pilesers Zustimmung König geworden (733), er war tributpflichtig, und als er den Tribut nicht mehr zahlen konnte, blieb ihm nichts übrig, als nach dem ägyptischen Strohhalm zu greifen, nach „dem Rohre, das dem sich darauf Stützenden die Hand verwundet." Wer der von der Bibel Sô oder Sewe (so LXX) genannte ägyptische Herrscher war, ist nicht auszumachen; die assyrischen Inschriften nennen ihn Sib'e, König von Muzri; Sabako ist es sicher nicht. Vergeblich warnte Hosea. Die letzte Stunde hatte für Israel geschlagen. Im Jahre 724 rückte ein assyrisches Heer heran und belagerte Samaria 3 Jahre lang, bis es 722 in den ersten Monaten der Regierung Sargons fiel. Die Zeit von 738 722 war für Israel eine Frist. Das geht auch aus den Berichten der Königsbücher, welche nur mit den assyrischen Quellen verständlich sind, deutlich hervor. (vgl. II Reg. Capp. 15—23).

Die geschichtlichen Ereignisse, die dem 16. Capitel II

Reg, in welchem Assur in den Versen 7, 8, 9, 10, 18 erwähnt wird, zugrunde liegen, bedürfen einer klaren Richtigstellung. Der Bericht vers 7—19 zerfällt deutlich in drei Theile: 7—9 Ahaz unterwirft sich Tiglat-Pileser und erhält von ihm Hilfe gegen Damaskus; 10—16 der Bau eines Altars nach dem Muster des Damascenischen; 17—18 Einschmelzungen von Tempelgeräthen und sonstige durch Noth veranlasste Aenderungen am Tempel „wegen des Königs von Assur"; es handelt sich hier offenbar um Einschmelzungen von Metallgeräthen, welche vorgenommen wurden, um Tributverpflichtungen nachzukommen. Das ist ja auch der Grund für die Angabe in Cap. 18, 16. — Ueber Pekach, den Sohn Remaljah's (16, 30; 17, 5) berichten uns die Keilinschriften übereinstimmend mit Reg. l. c. „Das Land Beth-Omri, die Gesammtheit seiner Bewohner führte ich nach Assyrien; den Pa-ka-cha (Pekach), ihren König erschlug ich; den Hosea (A-u-si) bestellte ich zur Herrschaft über sie." Daraus ist klar, dass Hosea sich Tigl. Piles. unterworfen hat. Auch über Rezon (Rezin) berichten die ass. Texte. „Seine Anführer, in lebendem Zustande ergriff ich sie und liess sie pfählen und stellte sie seinem Lande zur Schau; 45 Leute aus dem Feldlager ..... seiner Stadt brachte ich auf und gleich einem Vogel in einem Käfig schloss ich ihn ein; seine Baumpflanzungen, seine Rohrpflanzungen, die nicht zu zählen waren, hieb ich nieder und liess nicht eine einzige übrig; Chadara, das Haus des Vaters des Razunni (Rezin) von Damascus, den Ort, wo er geboren war, umschloss, eroberte ich."

Dass der Eroberer von Samaria, von welchem II Reg. Cap. 17, 5 die Rede ist, nicht Salmanassar sondern Sargon war, ist eine feststehende Thatsache. Assurs wird in diesem Cap. in den Versen 3, 4, 5, 6, 23, 24, 26 u. 27 Erwähnung gethan; — im Cap. 18 wird die Geschichte dieser Eroberung wiederholt und die misglückte Belagerung Jerusalems durch Sanherib ausführlich erzählt; Assur wird daselbst oft genug (13 mal) genannt. Die Berichte des Königsbuches 17—19 sind reich an Widersprüchen. Wir wissen aus Tiglat-Pilesers Inschriften, dass er Hosea als König über Samaria einsetzte oder bestätigte (733); er war schon Tiglat-Pileser tributpflichtig und nicht erst (wie II Reg. 17. 3) dem Salmanassar; nur hat Salm. die Tributzahlung neuerdings erzwingen müssen. Die Sargoninschriften lassen keinen Zweifel darüber, dass Samaria nur von Sargon erobert worden sein kann; die Bibel sagt auch nur, dass der „König von Assur" Samaria erobert habe;

aus den zwei Berichten in Cap. 17 und 18 geht hervor, dass beide einer Quelle entstammen, welche von dem Redactor doppelt benutzt worden ist. Die Berichte 15, 29, 30 und 17, 3 a, b, 4, 5, 6 ergänzen einander in willkommener Weise; beide sind vereint in 18, 9—12 zu erkennen. Nach der Eroberung Samarias durch Sargon wurden daselbst Ansiedlungen gegründet; „Der König von Assur liess Leute aus Babel und aus Kutha und aus Avva und aus Hamath und Sepharwaim kommen und siedelte sie statt der Kinder Israel in den Städten Samariens an“ (II Reg. 17, 24—41). Die Neubesiedelung Samarias durch „Kriegsgefangene aus verschiedenen Ländern“ erwähnt auch Sargon in seinen Annalen. Auch über die Ansiedelung der von Samaria gefangen weggeführten Bevölkerung in Assyrien bemerkt der Erzähler in 2 Reg. 17, 6 und ähnlich 18, 11 וישב אותם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי. „er siedelte sie an in Chalach (?) und am Chabur, dem Flusse von Gozan, und in den Städten Mediens.“ Anstatt חלח liest hier Winckler בלח; dann sind die beiden Grenzflüsse der Landschaft Gozan gemeint; Chabur und Balich; für ערי wird dann הרי gelesen werden können.

Sargon selbst giebt nicht an, wo er die 27290 gefangenen Israeliten angesiedelt hat; doch alles spricht dafür, dass die genannten Gebiete besiedelt wurden. Der Bericht über den Zug Sanheribs nach Juda 2. Kön. 18, 12 19, 37 war Gegenstand vielfacher Untersuchungen; die Ergebnisse sollen hier zusammengefasst werden. Vor Allem ist zu bemerken, dass die Notizen 2. Kön. 18, 14—16 ferner 18, 13 und 18, 17—19, 9 und 19, 10—37 von denselben Ereignissen berichten und sich einander in der folgenden Weise ergänzen und darstellen lassen: „es zog herauf Sanherib, König von Assur, gegen alle festen Städte Judas und nahm sie ein; und es schickte der König von Assur den Tartan und den Rabsaris und den Rabschak von Lakisch zum Könige Hiskia mit einer starken Truppe nach Jerusalem. Und sie zogen hinauf und kamen vor Jerusalem [und sie kamen] und machten Halt am Kanale des oberen Teiches, der an der Strasse des Walkerfeldes ist; u. s w. bis 19, 8 „und es kehrte zurück der Rabschak und fand den König von Assur kämpfend gegen Libna, denn er hatte gehört, dass er aufgebrochen war von Lakisch; (hieran schloss sich ein Bericht über den Abzug Sanheribs im Jahre 701. — „und es schickte Hiskia, der König von Juda, zu dem Könige von Assur nach Lakisch (woselbst das Hauptlager war) „„ich habe gefehlt““ etc. etc. (2. Reg. 18, 14—16);

und er hörte betreffs Tirhakas, des Königs von Kusch: siehe er ist ausgezogen, um mit dir zu kämpfen und es schickte Jesaia, der Sohn Amoz, zu Hiskia: So spricht Gott betreffs des Königs von Assur: „er wird nicht an diese Stadt kommen und keinen Pfeil hineinschiessen und keinen Schild gegen sie anrücken lassen und keinen Belagerungswall gegen sie aufschütten; auf dem Wege, auf welchem er gekommen ist, wird er wieder in sein Land ziehen. — Und es geschah in der Nacht, da zog aus der Engel Gottes und schlug etc. bis Cap. 19, 37 und es ward König an seiner Statt Assarhaddon sein Sohn."

Die geschichtliche Lage der Dinge ist gemäss den neuesten Ergebnissen der kritischen Geschichtsforschung in aller Kürze folgende:

Im Jahre 701 zieht Sanherib auf seinem dritten Kriegszuge zufolge seiner eigenen Erzählung auf den keilinschriftlichen Berichten nach Phönizien und Palästina, dessen bedeutendste Städte sich ihm unterwerfen. Zidka von Askalon widersetzt sich und wird gefangen; Scharludari, der frühere König wird wieder eingesetzt. Ebenso werden einige andere Städte des Königthums Askalon unterworfen. Padi von Ekron (Amkarrūna) wird von seinen Grossen gefangen genommen und an Hiskia von Juda ausgeliefert; nun rückt ein aegyptisches Heer, das unter mehreren der ägyptischen Gaukönige, welche damals regierten, stand, heran. Der Grosskönig Taharka regierte damals noch nicht, denn er unterwarf Aegypten erst 691; in der Schlacht bei Altaku, welche 701 stattfand, war er also nicht. In dieser Schlacht wurde das ägyptische Heer zurückgeschlagen. Sanherib blieb noch lange nachher in Palästina. Dort hatten sich in Anlehnung an ägyptische Umtriebe die Königreiche Judäa und Aschdod empört und die Grossen von Ekron sich ihnen angeschlossen. Der König, welcher sich dem Abfall widersetzt hatte, wurde von seinen aufrührerischen Unterthanen an Hiskia ausgeliefert. Dann zog Sanherib heran und unterwarf Aschdod. Die Verbündeten suchten und fanden bei Aegypten Hilfe. Durch die Schlacht bei Altaku bekam Sanherib freie Hand und konnte ungestört zu weiteren Eroberungen schreiten; Thimnath und Ekron wurden genommen und er wandte sich dann gegen Juda.

Sanherib berichtet hierauf, dass er Padi, den König von Ekron, welcher an Hiskia ausgeliefert worden war, „aus Jerusalem herausgeführt" und wieder eingesetzt habe. Nach

der Eroberung Ekrons also werden in Juda 46 Städte belagert und erobert und Hiskia auf Jerusalem beschränkt; wie Sanherib selbst sagt: „ich schloss ihn in Jerusalem ein, befestigte die Burgen gegen ihn und liess keinen aus Jerusalem heraus; „ich schloss ihn wie einen Vogel ein.“ Zu einer eigentlichen Belagerung scheint es nicht gekommen zu sein; denn Sanherib war abgezogen, ohne dass sich Hiskia unterworfen hätte. Abgesehen von den in der Bibel und bei Herodot angegebenen Gründen für das plötzliche Abbrechen des Feldzuges scheint Sanherib nach Babylonien abberufen worden zu sein.

Hiskia, der ringsum von assyrisch gesinnten Nachbarn umgeben war, musste sich aber jetzt trotzdem unterwerfen und schickte Tribut nach Ninive.

Nach der unverhofften Rettung und freiwilligen Unterwerfung Hiskias im Jahre 701 trat für den Westen eine Ruhepause von etwa 15 Jahren ein, während deren Sanherib namentlich mit Babylonien beschäftigt war. In Aegypten war mittlerweile der Kuschite Taharqa auf den Thron gekommen, dem es gelang, Hiskia abermals zum Abfall von Assyrien zu bewegen. Jesaia hatte ihn von Anfang an abgeraten, auf derartige Anerbietungen einzugehen; auch diesmal warnte er vor einem Anschlusse an Aegypten. Als aber die Gefahr nahe bevorstand, war er von der politischen Lage so gut unterrichtet, dass er den glücklichen Ausgang voraussagen konnte. Hiskia hat seine zweite Rettung nicht lange überlebt; er ist gleichzeitig mit Sanheribs Ermordung gestorben. — — — Die in 2. Kön. 23, 29 erwähnte Schlacht bei Megiddo fand im letzten Jahre Josia's (607) statt.

Zu den über II Reg. gemachten Bemerkungen erübrigt noch die Erklärung der Titel „Tartan“ „Rabsaris“ und „Rabschakeh“. Tartan ist der assyrische Amtsnamen der Oberfeldherren; „Rabsaris (2 Reg. 18, 17) ist wahrscheinlich eine durch Volksetymologie zurechtgelegte Übersetzung von „Rabschak“, welches dem sumerisch assyrischen rab-sag entspricht und „Hauptmann“ heisst; ins Assyrische übersetzt konnte das sumerische rab-sag nicht anders lauten als rab ša rîš = Hauptmann, woraus dann im Hebr. ganz begreiflich rabsaris wurde. In der Parallelstelle zu II Reg. 18, 17 nämlich in Jes. 36, 2 fehlt es auch wirklich.

Was Jesaiah in Cap. 7 über Assur sagt, wurde bereits oben (bei Besprechung von II. Reg. 15) erörtert. Bei Gelegenheit möchte ich auf den Vers 18 dieses Capitels hin-

weisen, in dem von der „Fliege in Aegypten“ (זבוב אשר בקצה יארי מצרים) und von der „Biene im Lande Assur“ (דבורה בארץ אשור) die Rede ist; man ist versucht damit Talm. b. Sabbat 121b in Verbindung zu bringen, woselbst als giftige Insecten, die man am Sabbath ihrer Gefährlichkeit wegen töten darf, aufgezählt werden: „Die ägyptische Fliege“ und „Ninivitische Hornis“ זבוב שבארץ מצרים וצירעה שבנינוה. Die Prophezeiung Cap. 8 bezieht sich auf Sanherib (s. oben); ebenso C. 10 u. 11, 14. — Cap. 19 bezieht sich auf Sargon. (s. oben). Für das merkwürdige Cap. 20 sind die Bemerkungen zu II. Reg. 18, 17 ff. genügende Erklärung. Das 23. Cap. wird von der Kritik als nichtjesaianisch bezeichnet. Schrader (Einltg. 8. A § 257 und KAT² S. 408) tritt für die Echtheit des Orakels ein; er erklärt es aus der Zeit, da Salmanassar Tyrus belagerte; so begreift sich auch der Vers 5, welcher den Eindruck schildert, den die Kunde von dem Falle Tyrus' in Aegypten machen werde. Dieser Deutung widerspricht V. 13; Schr. liest deshalb mit Ewald anstatt כשדים vielmehr כנענים und übersetzt: „Siehe das Land der Kananäer: dieses Volk ist ein Nichts geworden; Assur hat es zu Steppenbewohnern bestimmt, hat seine Warten errichtet, des Landes Paläste verwüstet, es zu einem Trümmerhaufen gemacht.“ Jesaiah sieht die Verwüstung voraus, welche durch die Assyrer über das Land der Kananäer gebracht wird. — Es ist aber geschichtlich schwer nachweisbar, wann eigentlich Assur Kanaan zur Wüste gemacht hat und überhaupt schwer, eine, dieser Auffassung entsprechende Sachlage zu finden. Der Fehler in der Ausdeutung dieses Verses liegt darin, dass man אשור als Subject auffasst, während es wirklich vorangestellter Objektsaccusativ ist. (Winckler, Alttest. Unters. S. 119 Cornill, Einl S. 142). Danach erhält man folgende Erklärung, welche zu einer geschichtlich nachweisbaren Sachlage passt: „Siehe das Land der Chaldäer [dieses ist das Volk, welches früher nicht war] — Assur (accus.!) hat es (subj. das Volk) zu Wüstenbewohnern gegründet – sie (Assyrer) haben errichtet Assurs Warttürme, hatten aufgerichtet seine Paläste — hat es zum Trümmerhaufen gemacht.“ Dieser Sinn weist auf die Zeit Nebukadnezars. Das Volk der Chaldäer konnte „als früher nicht gewesen“ bezeichnet werden, denn erst nach Assurbanipal (626) war es dem chaldäischen Fürsten Nebopolassar gelungen, den Thron Babylons einzunehmen. Als es den Chaldäern gegen das Ende seiner Regierung (605) gelungen war Ninive zu stürzen, da waren sie die Herren

von Mesopotamien. Darauf spielt das Orakel an. Bei dem Zusammenbruche des assyrischen Reiches war Tyrus abgefallen und hierauf bezieht sich die Weissagung. Tyrus wird gewarnt; selbst Assur habe dem plötzlich auftauchenden Chaldäer, „der vorher nicht dagewesen", keinen Widerstand leisten können.

Für die Capp. Jes. 36—38 ist dasjenige aufklärend, was oben zu 2. Kön. 18ff. bemerkt worden ist.

Weit geringer, als bei Jesaiah ist bei Jeremia und Ezechiel die historische Ausbeute. — Die politische Stellung, welche Jerem. einnahm, ist genügend erkannt worden; als Staatsmann steht er weit hinter Jesaias; freilich ist seine Aufgabe auch eine weitaus andere gewesen Die Verhältnisse hatten sich ja vollkommen geändert. Früher war das Königthum und die weltliche Partei zur Unterwerfung unter Chaldäa bereit, jetzt wollte die Priesterpartei, Jeremiah an der Spitze, auf staatliche Selbständigkeit verzichten, um die Verwirklichung ihres Ideales, Kampf gegen Abfall vom Glauben und gegen überhandnehmendes Heidenthum, zu erreichen. Nur zwei Möglichkeiten waren vorhanden; Verzweiflungskampf um die Behauptung nationaler Selbständigkeit — Unterwerfung und Ergebung in die göttliche Fügung. Jeremia hielt den letzteren Weg für den besten. Jeremia soll um 628 aufgetreten sein. Sein Schicksal ist bekannt. Die Erwähnungen Assurs in seinen Prophezeiungen sind historisch sichergestellt und die Vorgänge aus seiner Zeit nicht durch Inschriftenmaterial zu ergänzen. Beklagenswert genug ist es, dass Nebukadnezar in den zahlreichen Inschriften, die wir über seine Zeit erhalten haben, fast ausschliesslich über seine Bauthätigkeit Bericht erstattet. Wir sind für diesen Abschnitt der Geschichte Israels allein auf die hebr. Quellen angewiesen, die allerdings durch Eusebius und Berossus um Weniges ergänzt werden. Die Ereignisse vor dem Falle Jerusalems sind bekannt.

Unter den nach Babylonien Deportirten befand sich auch Ezechiel. Die Assyriologie hat auch für diesen Propheten manche Aufklärung gebracht, doch fallen diese Ergebnisse der Forschung vorläufig ausser den Bereich unserer eng begrenzten Abhandlung.

Von den kleinen Propheten nehmen Hosea, Amos, Michah und Zephanjah Bezug auf Assur, doch beschäftigt sich nur Nahum eingehend mit demselben.

Amos und Hosea gehören beide der Zeit der Belagerung Jerusalems durch Pekach und Rezin an; die Hauptthätigkeit

des letzteren fällt zu Beginn der Besetzung Samarias durch Assyrien. Uber Nahum aber wird ein besonderer Artikel sprechen, da die letzten Jahre besonders interessante Ergebnisse der assyriologischen Forschung zu Tage gefördert haben.

In den Psalmen wird אשור nur 83, 9 erwähnt, und da nur gelegentlich; möglich, dass es an der Stelle „Syrien" bezeichnet. (vgl. Delitzsch z. St.)

In Esra wird Assur 4, 2 erwähnt; „Esarhaddon, König von Assur . ."; der dort gegebene Zusammenhang der Erzählung erfordert jedoch den Namen Asurbanipals, da Asarhaddon in den genannten Gegenden keine Ansiedlungen gemacht hat. (Winckler gegen Schrader) Asurbanipal wird auch thatsächlich in demselben Cap. vers 10 als Osnappor erwähnt.

Esra 6, 22 ist natürlich unter מלך אשור nicht ein assyrischer, sondern ein persischer König zu verstehen.

Unter den מלכי אשור in Nehem. 9, 32 sind selbstredend alle assyrischen Könige zu verstehen, von denen die Reiche Israel und Juda bedrängt wurden.

Miscellen über Saadja

von

Dr. Samuel Poznański.

II. *) Saadja und Ben Zuta.

Einer der ältesten und am wenigsten gekannten Karäer ist der von Ibn Esra einige mal citirte Ben Zuta. Auch sein Name steht nicht fest, bald lautet er nämlich בן זוטא, bald בן זיטא. Ich glaube nun, dass die erstere Form die richtige sei und זוטא eine ähnliche Bedeutung habe, wie die talmudischen Namen זוטרא, זעירא resp. זירא und קטינא, wie das persische כוּבק und wie das spanische Chiquitilla[1]). בן זוטא wäre also vollständig analog dem Namen בן קטין (Babli Joma 37a). Ein anderer Träger dieses Namens taucht im

*) S. oben Jahrg. 39, 441—446.

[1]) S. Steinschneider, Verzeichniss der Berliner Handschriften, Bd. II (u. d. Presse), p. 52. Vgl. auch meine Schrift über Mose Ibn Chiquitilla p. 7.

XII. Jahrh. in Aegypten auf, und zwar זוטא (auch זוטה geschrieben), genannt שר שלום, der aber kein Karäer war.[1]) Es ist höchst wahrscheinlich, dass auch unser Ben Zuta in Aegypten gelebt und dort mit Saadja polemisirt hat. Weiter unten werden wir sehen, dass er die Kunje Abu-s-Sari hatte und dass also sein voller Name אבו אלסרי בן זוטא lautete.

Ueber sein Verhältnis zu Saadja giebt besonders der Comm. Ibn Esra's zu Ex. 21,24 Aufschluss. Es heisst da: עין תחת עין. אמר רב סעדיה לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו ..... אמר לו בן זיטא והלא בתוב במקום אחר באשר יתן מום באדם כן ינתן בו והגאון השיב לו יש לנו בי"ת תחת על והנה טעמו כן ינתן עליו ענש ובן זיטא השיב לו באשר עשה יעשה לו והגאון השיב הנה שמשון אמר באשר עשו לי כן אעשה להם ושמשון לא לקח נשותיהם ונתנם לאחרים רק גמולם השיב להם ובן זיטא השיב אם היה המכה עני מה יהיה ענשו והגאון השיב אם עור יעור עין פקח מה יעשה לו בי העני יתבן שיעשיר וישלם רק העור לא יוכל לשלם לעולם[2]).

Diese Auseinandersetzung lässt auf einen regen Verkehr zwischen beiden schliessen, und die Worte אמר לו בן זיטא lassen vermuten, dass der Disput ein mündlicher war. Zwar berichtet Sahl b. Mazliach in seiner Streitschrift תוכחת מגולה[3]), dass es Saadja principiell abgelehnt habe, mit den Karäern mündlich zu disputiren, aber diese Nachricht ist wahrscheinlich ebensowenig zuverlässig, wie die andere, von Sahl mitgeteilte, dass Saadja seine antikaräischen Schriften nicht der Oeffentlichkeit übergeben hätte; zu welchem Zwecke hätte er sie dann geschrieben? Möglich ist es allerdings, dass er später als Gaon es nicht für entsprechend hielt, mit karäischen Heisssporen herumzudisputiren, und auch darum ist es wahrscheinlich, dass die Polemik mit Ben Zuta in Aegypten stattgefunden hat. Jedenfalls deutet nichts darauf hin, dass Saadja etwa eine Streitschrift gegen Ben Zuta verfasst hätte, wie Dukes[4]) fälschlich annimmt, und auch nicht, dass Ben Zuta gegen den Gaon geschrieben hätte. Ja, es ist überhaupt fraglich, ob jener schriftstellerisch thätig gewesen war, da sonst irgend eine Spur davon in der älteren karäischen Litte-

[1]) S. Harkavy, חדשים גם ישנים II, 3—5; Neubauer, Jew. Quart. Rev. VIII, 541—551; Kaufmann, ib. IX, 168—172.

[2]) Dasselbe wiederholt Ibn Ezra zu Lev. 24, 19, woselbst Saadja, nicht aber Ben Zuta genannt wird. Es heisst da einfach: .... ואם מענו עלינו התשובה על חטועים.

[3]) Bei Pinsker, Likkute Kadmonioth, p. 37.

[4]) Beiträge II, 34. Vgl. auch Pinsker, l. c., p. מג; Steinschneider, Cat. Bodl., 2168.

ratur, die allerdings bisher nur zum Teil bekannt ist, zu finden wäre. Die Quelle, aus der Ibn Esra geschöpft, war ohne Zweifel Saadja's ausführlicher Pentateuchcommentar, der viel Polemisches gegen die Karäer enthalten hat[1]). Was nun die Sache selbst betrifft, so wissen wir, dass die Karäer an dem jus talionis festhalten und hierin, wie in so vielen anderen Punkten, den Saducäern folgen. Auch Jefet b. 'Ali polemisirt in s. handschriftlichen Comm. z. St. gegen Saadja über diesen Punkt: .... וקד געל קום דייה להדה אלגוארח אלמדכורה ולם ילתזם אלקצאץ וקד כאלפו קול אללה וקד תעאטא בעץ עלמאיהם אן אלעקל ואלנץ ואלאגמאע ימנעו אלקצאץ ויוגבאן (sic) אלדייה וזעם אן אלעקל יקצי באנה לא ימכנה קלע גארחה בדל גארחה מתל דלך אלפעל פיקאל לה אלך. „.... Manche setzen nun für die [Verletzung der] erwähnten Glieder Lösegeld an und [behaupten], das jus talionis sei nicht zulässig, sie befinden sich aber dadurch in Widerspruch mit dem Worte Gottes. Einer ihrer Gelehrten stritt nun darüber, dass sowohl die Vernunft, als auch das Textwort wie die allgemein herrschende Ansicht kein jus talionis zulassen, vielmehr Lösegeld verlangen; er behauptete auch, die Vernunft will, dass man kein Glied für ein anderes entferne, gleich der That [des Schlägers]. Darauf kann man ihm erwidern usw.]"[2])

Der zweite Punkt in der Polemik zwischen Saadja und Ben Zuta betrifft das viel umstrittene ממחרת השבת und findet sich in einem Fragment von Ibn Esra's zweitem Comm. zu Lev. 23,15[3]): .... וחכם היה ברומא שתמה מהגאונים שלא הזכירו לתשובותיהם על המינים ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצה וקלוי והדבר להפך כי זה הקשה בן זיטא על הגאון רבינו סעדיה כי ידוע הוא כי פסה בארבעה עשר ומחרתו יום חמשה עשר ואסור לאכול קלי עד תנופת העומר והמינים אומרים כי יום חמשה עשר הוא תנופת העומר והגאון השיב שתי תשובות האחת שאמר שני פסחים הם פסח השם ופסח ישראל על כן הוא נכון ממחרת הפסח פעם חמשה עשר ופעם ששה עשר ..... והתשובה השנית שאמר כי מצות שאכלו ישראל היה מן הישן וקלוי מן הישן וראיתו לפי דעתו כי הפרש יש בן קלוי ובין קלי בעבור שאמר שמצא בדברי ברזלי קלי וקלוי וכו. Es ist hier nicht der Ort, das Thema der Deutung des

---

[1]) In s. Vorrede zur zweiten Pentateuchübersetzung (ed. Derenbourg p. 4) sagt Saadja: לאן בעץ אלראגבין סאלני אן אפרד בסיט נץ אלתורה פי כתאב מפרד לא ישובה שי מן אלכלאם פי אללגה . . . ולא ידכל פיה קול מן מסאיל אלמלחדין ולא מן אלרד עליהם.

[2]) Vgl. Aron b. Elia's כתר תורה z. St.

[3]) Mitgeteilt von Friedländer, Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra, Hebrew Appendix, p. 70.

ממחרת חשבת, welche die Karäer von den Boëthusäern übernommen[1]) und zum Gegenstand einer ausführlichen Polemik gegen die Rabbaniten gemacht haben, zu erörtern, und ich will mich daher auf einige kurze Bemerkungen, die zur Erklärung der Worte Ibn Esra's dienen sollen, beschränken.

Die Karäer, ebenso wie die Boëthusäer und andere jüdische Secten[2]) behaupten, dass שבת in Lev, 23,15 nicht Festtag, sondern Sabbath bedeute, umsomehr als hier dem Worte שבת der Artikel vorgesetzt ist, also der bekannte gewöhnliche Sabbath, der שבת בראשית. Demnach ist unter ממחרת השבת nicht der 16. Nissan, sondern Sonntag zu verstehen. Dass nun dieser Sonntag innerhalb der sieben Tage des Pessachfestes stattzufinden hat, beweist die Aufeinanderfolge der Verse Lev. 23,4 ff. Fällt nun der Festtag auf einen Sonntag, so ist an diesem Tage das Omer darzubringen und von ihm die Zählung zu beginnen. Dieser Punkt besonders bildet aber die schwächste Seite in der karäischen Beweisführung, so dass Josef al-Baṣîr zur Tradition seine Zuflucht nehmen musste, s. Aron b. Elia, Gan Eden, ענין חג השבועות, c. 4 (f. 53 d): החכם ר' יוסף נ"ע החזיק להיות המחרת בפנים והשבת בחוץ. והחזיק זה מן ההעתקה המשלשלת וכו'. Zur Bekräftigung dieser karäischen Auffassung hat nun Ben Zuta folgenden Beweis erbracht: Jos. 5,11 heisst es: ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי. Nun darf man aber kein neues Getreide vor dem Schwingen des Omer geniessen, andererseits ist unter ממחרת הפסח der 15. Nisan zu verstehen, wie aus Num. 33,3 hervorgeht, folglich ist unter ממחרת השבת nicht der 16. Nisan sondern der erste Sonntag des Pesachfestes zu verstehen[3]). Diesen Beweis hält nun Saadja aus zwei Gründen für hinfällig. Erstens ist es noch gar nicht erwiesen, dass die Israeliten damals schon neues Getreide assen, wahrscheinlich war es altes, das קלוי heisst, im Gegensatz zu neuem, das קלי genannt

[1]) Vgl. Menachoth 65 a: שהיו ביתוסין אומרין עצרת לאחר השבת. Ebenso heisst es bei Kirkisâni, Kitâb al-anwâr I, 7: מאמא ביתוס אלדי קלנא אנה כאן רפיק צדוק פאנה כאן יקול עיד אלענצרה לא יכון אלא יום אלאחד עלי מא יקול. אצחאבנא.

[2]) In s. Comm. zu Lev. 23, 15 (abgedruckt bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy, p. 109–116) sagt Jefeth, dass alle Secten, mit Ausnahme der Rabbaniten, ממחרת השבת als „am Tage nach dem Sabbath" auffassen: וכל פרק אליהוד גיר פריק אלדבאנין יפסרו ממחרת השבת גד אלסבת.

[3]) Diesen Beweis führen auch alle anderen Karäer an, so z. B. ausser Jefeth, l. c., noch Salmon b. Jerucham in s. Streitschrift gegen Saadja, Absch. XII; Hadassi, Eschkol Hakkofer, Alfab. 221; Aron b. Elia, Gan Eden, l. c., u. s. w. Doch nennt keiner von ihnen den Namen Ben Zuta's.

wird (s. II. Sam. 17,28)[1]). Zweitens bedeutet ממחרת הפסח sowohl den 15. als auch den 16. Nisan. Der 14. heisst nämlich פסח ישראל, da an ihm die Israeliten ihre Opfer darbrachten, der 15. dagegen heisst פסח ה', gemäss Ex. 12,23. Zugegeben also, dass die Israeliten neues Getreide assen, so kann trotzdem ממחרת הפסח Jos. 5,11 unmöglich den 15. bezeichnen. Das Omer muss nämlich von dem ersten geschnittenen Getreide (ראשית קצירכם) dargebracht werden. Für ihren eigenen Gebrauch aber durften die Israeliten vor dem 15. nicht schneiden, denn dann wäre ja das Omer nicht mehr ראשית קצירכם, am 15. wiederum darf nur das für das Omer nötige Getreide geschnitten werden, folglich muss unter ממחרת הפסח der 16. verstanden werden. An diesem Tage haben sie nun frisches Getreide geschnitten und es auch sogleich verzehrt.[2])

Die Quelle, aus der Ibn Esra geschöpft hat, war wahrscheinlich auch hier Saadja's Pentateuchcommentar. Zwar hat Saadja den Beweis Ben Zuta's auch in seiner antikaräischen Schrift כתאב אלתמיז angeführt uud ausführlich widerlegt[3]), da aber hier der Urheber des Beweises nicht mit Namen genannt, sondern einfach als Häretiker (בעץ אלמכאלפין) bezeichnet wird, so glaube ich, dass Ibn Esra eine andere Quelle hatte, wiewohl er die obengenannte Schrift Saadja's gekannt hat[4]).

Ausser diesen zwei Stellen glaube ich nun von anderen zwei, die Ibn Ezra im Namen Ben Zuta's anführt, behaupten zu dürfen, dass sie einen Gegenstand der Polemik zwischen jenem und dem Gaon bildeten. Die eine betrifft die Deutung von Ex. 22,28. Hier heisst es nun in Ibn Esra's Comm. z. St.: מלאתך ודמעך . . . והגאון רב סעדיה אמר כי מלת מלאתך כוללת המלאה מן הורע והמלאה מן היקב ואמר כי דמעך רמז ליצהר . . . . ובן זיטא אמר כי מלאתך על ההריון ודמעך בנוי לשכבת זרע והיא הטפה ואמר לא תאחר שלא יעבר מלקחת לו אשה

---

[1]) Ibn Esra verwirft hier diese Ansicht Saadja's, im gangbaren Comm. z. St. dagegen hält er sie für möglich: ועוד אמר הגאון שמצות וקלוי היה מהישן וזה איננו רחוק וכו'. Vgl. noch Tossafoth Rosch ha-Schana 13a s. v. ראיקריבו, Kidduschin 37 b s. v. ממחרת und Hadassi, Alfab. 223, Buchst. ד.

[2]) Vgl. Jefeth, l. c.; Hadassi, Alfab. 224, Buchst. ג ff.; Gan Eden f. 52 b; Adereth Elijahu (v. Elija Baschiatschi) f. 41 c. S. auch noch Ibn Esra z. St. und das Fragment bei Pinsker, p. 96.

[3]) S. Jefeth, l. c.

[4]) In s. Comm. zu Ex. 35, 3 sagt Ibn Esra: והגאון רב סעדיה חבר ספר נכבד תשובות על החולקים על קדמונינו על נר שבת. Aus Pinsker p. 18 wissen wir nun, dass dieses „Buch" nur einen Abschnitt des כתאב אלתמיז gebildet hat.

ע"ב אחריו בכור בניך תתן לי וזה שגעון וכו'[1]). Aus dieser Nebeneinanderstellung beider Erklärungen schliesse ich nun, dass sie Ibn Esra in Saadja's Pentateuchcomm. gefunden hat, und wahrscheinlich hat auch der Gaon hier die sonderbare Deutung Ben Zuta's bekämpft. Jedenfalls haben wir hier eine Probe von allegorischer Auslegung der Gesetze seitens der Karäer, die so gerne als nüchterne Exegeten gelten wollen. Aber schon Anân hat sich dieser Methode bedient, s. z. B. Ibn Esra zu Ex. 23,19. 34,21 und Deut. 24,6[2]) und schon ein Zeitgenosse Saadja's, der Karäer al-Kirkisâni, sieht sich gezwungen gegen Anân aufzutreten, da man sonst alle Gesetze allegorisch deuten könnte und sie somit jede Realität verlieren würden; nur da, so sagt er, wo eine wörtliche Auffassung unmöglich sei, solle man zur Allegorose greifen.[3]) Ich beabsichtige diesen Gegenstand in einem anderen Zusammenhange ausführlich zu behandeln.

Die zweite Stelle befindet sich in Ibn Esra's ספר העבור f. 7a: ..... מבחשי העבור חברו ספרים אין קץ להם ואת בלם ישא רוח כי הם נשענים על משענת קנה רצוץ כי אין בתורה גם לא במקרא מפורש איך היו ישראל מחשבין המועדים והשבון החדשים והשנים והנה בן זיטא משש בתורה באשר ימשש העור באפלה ולא מצא כי אם לאותות ולמועדים וואת עולת חדש בחדשו והכתוב אומר חדש האביב וחג הקציר וחג האסיף ואמר דוד עשה ירח למיעדים וכו'. D. h. In der Bibel steht nirgends ausdrücklich, wie die Bestimmung der Monate, der Jahre und der Feste zu erfolgen hat (ein Thema, das Ibn Ezra ausführlich auch in der Einleitung zu

---

[1]) Im kurzen Comm. z. St. wird Saadja gar nicht und Ben Zuta nur anonym genannt: .... ואין צורך [ורביה] .... והמכחשים פירשוהו על מצות פריה להשיב עליהם. Aus seiner Einleitung zum ausführlich. Pentateuchcomm. folgt aber, dass schon Benjamin al-Nehawendi unseren Vers so erklärt hat: באשר עשה בניתי, שהיה משמיל גם מימין ... הוא הראנו מערומו מבלי בטות, כי מלאתך ודמעך על אחור הארוסות וכו'. Vgl auch כתר תורה z. St.

[2]) Der Name Anân's wird zwar nur zu Ex. 34, 21 erwähnt, doch ist seine Autorschaft für die übrigen zwei Deutungen anderweitig bezeugt, s. auch folgende Anm.

[3]) Kitâb al-'anwâr, Absch. IV, Cap 22—23 (s. Steinschneider-Festschrift p. 206). Als Beispiel citirt er Anân's Erklärung zu Ex. 23, 19 (vgl. hierzu ausser Ibn Esra z. St. in beiden Recensionen noch Menachem s. v. גד; Eschkol Hakkofer, Alfab. 240, Buchst. ם ff. und das Citat aus David b. Abraham bei Pinsker, p. קעג) und Deut. 22, 10. Kirkisâni hat vielleicht die Ausführungen Saadja's über die Grenzen der Anwendung der Allegorie vor Augen gehabt (Emunoth, Absch. VII, ed. Slucki 109, ed. Landauer 212, zweite Recension ed. Bacher in der genannten Festschrift, hebr. Teil, p. 102; vgl. noch hierzu Wolf, Zeitschr. f. alttest. Wissensch. IV, 226; Bacher, Die Bibelexegese d. jüd. Religionsphil. vor Maimuni, p. 8 ff.). S. auch noch Mibchar zu Ex. fol. 31 a.

s. Pentateuchcommentar bespricht). Ben Zuta habe nun nach Stützen in der Bibel herumgesucht und gefunden, dass diese Bestimmung in Gen. 1,14 u. Num. 28,14 enthalten ist, dann auch in der Benennung des Monats Nissan, als des Monats der Aehrenreife, und des Wochen- resp. Hüttenfestes, als des Festes der Ernte, resp. der Weinlese und endlich in Ps. 104,19. Nun hat gerade das ganze hier besprochene Thema, sowie die einzelnen hier angeführten Beweise den Hauptpunkt in der Polemik zwischen Saadja und den Karäern gebildet, wie wir dies kurz auseinandersetzen wollen:

Bekanntlich hat Saadja den Karäern gegenüber behauptet, der constante Kalender mit allen seinen Regeln sei Mose auf dem Sinai offenbart und die Neumonde und Feste wären auch immer nach der feststehenden Berechnung vorher bestimmt worden. Erst nachdem sich die zwei Schüler des Antigonos, Zadok und Boëthos, von der Tradition losgesagt und unter Anderem behauptet haben, die Thora schreibe vor, die Neumonde nach der Beobachtung zu bestimmen, da hätte man angefangen auch Zeugen vorzuladen, die über den neuen Mond auszusagen hätten, um zu zeigen, dass Berechnung und Beobachtung sich vollständig decken.[1]) Saadja brachte mehrere Beweise für diese seine Behauptung herbei, und unter Anderem warf er die Frage auf: Wenn es wirklich geboten wäre, das Sichtbarwerden des neuen Mondes zu beobachten, warum sei denn in der Thora dieses Gebot nicht ausdrücklich vorgeschrieben? Die Karäer erwiderten nun darauf: Es sei darum in der Thora kein ausdrücklichss Gebot darüber vorhanden, weil die Israeliten es schon vor der Gesetzgebung beachteten, es genügte daher eine blosse Andeutung, wie z. B. in Ex. 12, 2. Doch sei die Thatsache selbst in Gen. 1, 14 deutlich angegeben. Hier heisse es nämlich: יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים Dieser Vers sei so zu verstehen, dass die Himmelslichter als Merkmale dienen sollen, um durch sie מועדים, ימים und שנים zu unterscheiden. Die Lichter müssten durchaus die Aufgabe haben, diese Zeiten zu unterscheiden, da sie doch nicht selbst etwa die genannten Zeiten seien. Auch könne man annehmen, dass das Waw in ולמועדים paragogisch sei, so dass der Sinn

[1]) S. Responsen der Geonim, ed. Lyck, Nr. 1; Chananel b Chuschiel's Comm. zu Ex. 12, 2 (מגדל חננאל), p. 32, welche Stelle ich für ein Excerpt aus Saadia's Comm. halte, wie ich das an einer anderen Stelle nachzuweisen gedenke); Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 225 und Einleitung zur Edition des Kirkisâni, p. 254.

sei: sie sollen zum Zeichen für מועדים usw. dienen. Nun hängen die Tage (ימים) und Jahre (שנים) von der Sonne ab, folglich bleiben für den Mond nur die מועדים übrig. Da nun einerseits die Unterscheidung der Monate an einer anderen Stelle nicht erwähnt werde, und da andererseits der Mond nur die Monate regulire, so müssen diese unter מועדים verstanden werden. Dieser Name bedeute auch: das Zusammentreffen (die Conjunction) der Sonne mit dem Mond (התועד השמש עם הירח). Auch Num. 28, 14 könne für die hier vertretene Ansicht herangezogen werden, זאת עולת חדש בחדשו heisse nämlich: das ist das Ganzopfer eines Neumondes, wenn sich der neue Mond erneuert. Ebenso folge diese Thatsache aus Ps. 104, 19, wo es heisst, dass der Mond für die מועדים bestimmt sei. Nehme man an, מועדים heisse hier Feste, so folge, da die Feste mit den Monaten zusammenhängen, dass diese durch den Gang des Mondes bestimmt werden. Nehme man an, מועדים heisse hier Zeiten, so seien die Monate, die ja auch Zeiten sind, ebenfalls hier gemeint. Die Worte aber שמש ידע מבואו deuten daranf hin, dass der Mond die Monate unterscheide. Der Vers wolle nämlich sagen: Gott schuf für die Monate den Mond, der sie bei seinem Sichtbarwerden von einander unterscheide, bis nun die Sonne komme, und ihn verdränge (?). Die Karäer führen noch andere Beweise an, so u. A. Ps. 89, 38, die aber nicht mehr hierher gehören. Es sei noch kurz erwähnt, dass Saadja besonders den Beweis aus Gen. 1, 14 energisch widerlegt. Wenn unter ולמועדים, so sagt er, die Neumonde gemeint sein sollen, warum steht denn dieses Wort, das doch verschiedene Deutungen zulässt, und nicht das einfachere ולחדשים. In der That beziehe sich das Wort והיו in diesem Vers nicht auf die Himmelslichter, sondern auf Tag und Nacht. Demgemäss übersetzt er auch unseren Vers: שא אללה אן תכון אנואר פי גלד אלסמא תפרד בין אלנהאר ואלליל פיכונאן איאת ואוקאתא ואיאמא וסנין. Die Karäer verfehlen nicht, auch gegen diese Widerlegung und Deutung Saadja's zu kämpfen.[1])

Wie wir nun also aus Ibn Esra erfahren, war es Ben Zuta, der zuerst diese Beweise aus Gen. 1, 14; Num. 28, 14 und Ps. 104, 19 herbeigebracht und ausserdem sich auf die Benennungen: חדש האביב u. s. w. berufen hat. Es ist wohl

[1]) Das hier erörterte Thema wiederholen viele Karäer in ihren Bibelcommentaren und Gesetzbüchern. Meine Darstellung beruht hauptsächlich auf Jeschua b. Jehuda's בראשית רבא (Ms. in Leyden, Cod Warner 41, fol. 86—92; den Wortlaut des Textes hoffe ich demnächst in einem anderen Zusammenhange mitzuteilen. Vgl. auch Ibn Esra's Comm. zu Gen. 1, 14.

mehr als wahrscheinlich, dass Ben Zuta diese Beweise gegen die Behauptungen Saadja's geführt und dass dieser bei seinen Widerlegungen vielleicht in erster Linie jenen Karäer vor Augen hatte. Als Quelle für Ibn Esra hat dann ohne Zweifel wieder Saadja's Pentateuchcommentar, in dem die Kalenderfrage behandelt war, oder auch eine andere Schrift des Gaon gedient.

Haben wir es nun wahrscheinlich gemacht, dass alle die von Ibn Esra angeführten Einzelheiten einen Gegenstand der Polemik zwischen Saadja und Ben Zuta gebildet und dass ihm als Quelle der Pentateuchcommentar des ersteren gedient hat, so liegt es nahe anzunehmen, dass auch die übrigen Ansichten Ben Zuta's, die er anführt, ebenfalls Saadja entnommen sind und dass sie dieser vielleicht ebenfalls bekämpft hat. Die von Ibn Esra citirten Stellen sind:

Ex. 2,2: וההר. אין ספק כמו שהזכרנו כי אהרן גדול בשנים ממשה ובכה קבלו אבותינו שפועה היתה מרים ובתוב ותתצב אחותו מרחוק .... ובן זוטא אמר כל המספר דבר מעשה לא ישא פנים לנכבד להזכירו תחלה ובתוב ותלד לעמרם את אהרן ואת משה ואת מרים אחותם והנה היא קטנה. והנה זה המובה בסנורים שבח שם חם ויפת ובתוב ויולד נח [את שם את חם ואת יפת] ויפת הוא הגדול וכו'.[1] Im kurzen Comm z. St. wird Ben Zuta nicht erwähnt.

ib. 20, 23: ולא תעלה במעלות. אמר בן זוטא כי במעלות מגזרת מעל ולא פקח עיניו לראות כי מ"ם מעל שרש ... והנה חשב בן זוטא לעלות בסלם חכמה בהבליו ונגלתה ערותו עליו וכו'. Dasselbe erwähnt er in der Einleitung zu s. ausführlichen Comm: .... באשר עשה בן זוטא, שבבל פירושו יחטא, שפירש ולא יעלה (l. התעלה) במעלות מגזרת מעל, והמ"ם שרש בנו"ן נעל .... והנה רצה בן זוטא לעלות במעלות החכמה בהבליו, ונגלתה ערותה עליו. Im kurzen Comm. z. St. dagegen führt er ihn anonym an: אחד הצדוקים פירש במעלות מגזרת ומעלה מעל בה' והוא באמת מעל בהשם שיפרש המצות בפי דעתו גם אין לו דעת בדקדוק הלשון ... והנה מעלו גלה ערותו וכו'. Das Wort מעלות fasst ebenso wie Ben Zuta auch der Samaritaner auf, s. Geiger, Urschrift 395. Merkwürdig aber ist es, dass Ibn Esra diese Deutung als eine Sünde gegen Gott ansieht, indessen findet sie sich aber auch in 3 rabbinischen Commentaren: 1) Im לקח טוב des Tobia b. Elieser z. St.: ד"א לא תעלה במעלות על מזבחי במעילות בגון שעשה עזיהו שנאמר צא מן הקדש כי מעלת. 2) In dem von Buber

[1]) Bei dieser Gelegenheit teile ich Schemtob Ibn Major's Supercomm., המאור הגדול, z. St. mit (Ms. der Bodl, Cod. Poc. 207, f. 81 b): כ"ה (= בונת הרב) שהזכיר הפסוק את משה טרם מרים אחותו בעבור כבוד משה לא בעבור שמשה ידול ממרים בשנים כאשר אמר בן זיטא וכבה ויולד נח את שם ואת חם ואת יפת הזכיר את שם החלה בעבור בבודו וחם ויפת גדול ממנו בשנים והנה יזכור זה מה שכת' בפ' ואר־א.

edirten מדרש אגדה z. St.: ד"א ולא תעלה במעלות, אל תיקרי מעלות אלא מעילות כלומר שאם בידו שום כלום מעל שמעלת בך הכהן לא יעלה
3) In e. handschriftlich Pentateuchcommentar von Nethanel, einem Schüler des Jechiel von Paris, zu Deut. 21,8 (Cod. Parma 541, fol. 102a, citirt von Schechter in s. Beschreibung dieses Codex in den demnächst erscheinenden Semitic Studies in memory of Rev. Dr. Alex. Kohut, p. 494): ולשון במעלות לשון מעל כלומר לא תעלה על מזבחי וביד מעל.

ib. 21,35: וכי יגוף, אמר בן זוטא כי רעהו תאר לשור ולא ראה כי שור איש סמוך הוא ובן הוא שור רעהו ואין לשור רע רק בן זוטא לבדו. Im kurzen Comm. z. St. setzt er die Erklärung Ben Zuta's als bekannt voraus: את שור רעהו, שור סמוך אל רעהו . . . . ואלו היה כדברי בן זוטא היה כתוב את השור שהוא רעהו

Ausser Ibn Esra ist es, soweit bis jetzt bekannt, nur noch ein Autor, der Ben Zuta citirt. Am Rande einer Oxforder Handschrift (Cod. Hunt. 155; Cat. Neub. 316) heisst es: קאל בן גנאח ז"ל אל ההרים לא אכל ומא אצל ענן ואשיאעה פי מנעהם נבאח אלחבלי ויגעלון אלדליל מן הדא אלפסוק ואבו אלערי בן זוטא למא עליהם פיה ואסתדל בקול אללה נקי יהיה לביתו שנה אחת הרים, d. h. 'Anân habe ופי אלממכן אן תחבל אלמראה דון אלסנה אלד Ez. 18,6 als Mehrzahl von הרה, schwangere, aufgefasst und daraus den Umgang mit einer schwangeren Frau verboten[1]). Ben Zuta habe nun die Unmöglichkeit dieses Verbotes aus Deut. 24,5 bewiesen. Neubauer, der diese Stelle zuerst mitgetheilt hat,[2]) glaubte nun, dass die Quelle wahrscheinlich Abulwalîd Ibn Ganâch's verloren gegangenes בתאב אלתשויר gewesen ist. Nun hat aber Israelsohn die ganze Stelle im Jehuda Ibn Bal'âm's Ezechiel-Commentar z. St. gefunden und es plausibel gemacht, dass nur dieser als Quelle gedient haben konnte.[3]) Bei Ibn Bal'âm heisst es auch אבו אלסרי anstatt אבו אלערי, und jene Lesung ist die einzig richtige. Wie wir also sehen, hat nun auch Ibn Bal'âm Ansichten des Ben Zuta gekannt, es ist aber nicht ausgeschlossen, dass auch jener aus Saadja geschöpft hat.

Vielleicht bringt die nächste Zeit nähere Aufklärungen über diesen alten Karäer und seine literarische Thätigkeit.

---

[1]) Bei Kirkisâni (l. c., I, 13, ed. Harkavy 313) heisst es von 'Anân: וחרם וטי אלחאמל בעד אן יציר להא ג' אשהר. Also erstreckte sich das Verbot erst vom dritten Monat der Schwangerschaft an. Vgl. auch Ibn Esra zu Deut. 21, 13.

[2]) Notice sur la lexicographie hébraïque 184--185.

[3]) S. Revue des études juives XXIII, 132.

Zur Geschichte der Khethubba.

Von
Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Das Urkundenwesen der rabbinischen Gerichtsbarkeit bildet noch ganz und gar ein Desiderium der jüdischen Wissenschaft. So oft auch in handschriftlichen und gedruckten Formelbüchern die Texte und für allerlei Gelegenheiten berechneten Fassungen der verschiedenen Verträge gesammelt und behandelt wurden, so kann doch auch nur von dem Versuche einer Geschichte dieses so wichtigen Gebietes bisher nicht die Rede sein. Die ältesten und die jüngsten Bestandtheile der Urkunden laufen ungeschieden neben einander her. Die Aufsuchung derjenigen Elemente, die in den ältesten Quellen, in der Schrift, in der Mischna und im Talmud überliefert erscheinen, ist noch nicht gefordert, geschweige unternommen worden.

Wie wenig aber die stillschweigend zur Annahme gelangte Vorstellung von der starren Unveränderlichkeit dieser Formeln berechtigt ist, das zeigt ein prüfender Blick auf die in verschiedenen zeitlich und räumlich auseinanderliegenden Quellen uns überlieferten Fassungen einer und derselben Urkundengattung. Behauptungen in Betreff des in den einzelnen Instrumenten Enthaltenen oder Fehlenden, verallgemeinernde Schlüsse aus dem formelhaft erstarrten Wortlaute ihrer gegenwärtig üblichen Fassung werden daher so lange verfehlt sein, als nicht eine das gesammte Material aus der Litteratur und den handschriftlich erhaltenen Denkmälern dieser Gattung berücksichtigende Untersuchung vorgelegt sein wird.

Um an einem einzelnen Beispiele die Wahrheit dieser Beobachtung zu erweisen, mögen hier die folgenden anspruchslosen Bemerkungen zur Geschichte der Khethubba[1]) eine Stelle finden. Müssen wir auch die Hoffnung aufgeben, die

[1]) Ueber das Alter der Institution s. M. Bloch שערי תורת התקנות II, 1 p. 45 ff. In Betreff der Frage, ob mit Graetz in der συγγραφή bei Tobit 7,14 die כתובה zu erkennen ist, s. Rosenmann, Studien zum Buche Tobit p. 16 ff. Betrachtet man die Bedeutung des Ehevertrags in der römischen Zeit, nach dessen Vorhandensein oder Fehlen die Ehe entweder als ἔγγραφος γάμος oder ἄγραφος γάμος galt, so mag συγγραφή in diesem ausschliesslichen Sinne für die Bildung des Wortes כתובה als Vorlage gelten.

ältesten Formeln der palästinensischen, der in der Tosifta Khethubboth XI, 9 (vgl. Baba m. f. 104[a]) erwähnten alexandrinischen und der babylonischen Fassung dieser Vertragsgattung jemals noch aufzufinden, so haben doch ungeahnte Funde in der Genisa der Esrasynagoge zu Kairo die Erforschung dieses Zweiges der grossen urkundengeschichtlichen Aufgabe durch Originalkhethubboth aus dem 11. und 12. Jahrhundert wesentlich erleichtert und gefördert.

Gleich der Eingang unserer Urkunde hat seine Geschichte. Was bei uns nur in Italien und im Orient als Überschrift der Khethubba verwendet zu werden pflegt: בסימנא טבא ובמזגא מעליא, ist nur ein Überrest eines üppigen poetischen Formelschatzes, der im Eingang dieses frohen und heilverkündenden Vertragsinstrumentes sich einst auszubreiten pflegte, manchmal aber auch bereits in alter Zeit verkürzt, nur wie im Auszuge auftritt. So heisst es über einer 1083 in Ramses in Egypten geschriebenen Khethubba meiner Sammlung nur: ע"ג שמיה דבריין ויבנו ויצליחו. In der von Merx, Documents de paléographie hébraïque et arabe p. 36 f. aus dem Jahre 1095 mitgetheilten Ausfertigung finden wir die Überschrift: בשעה מעולה ועונה מהוללה לחתן ולכלה ולכל הקהלה יבנו ויצליחו בויבנו ויצליחו, die das. p. 39 f. im Jahre 1164, als R. Nathanael in Egypten Nagid war, in der reichen Erweiterung auftritt:

בשעה מעולה ועונה מהוללה ושמחה וצהלה וחדוה וגיליה וקדושה ותהלה להדרת [יקרת] צפירת תפארת בבוד גדולת קדושת מרנא ורבנא אדוננו גאוננו[1]) נתנאל הלוי ראש ישיבה של גולה ירום הודו וינדל כבידו ולכלה ולכל הקהלה הנקהלה ישישו וישמחו יציצו ויפרחו יבנו ויצליחו בויבנו ויצליחו.

Wie weit diese sicherlich aus den Schulen der Gaonen von Sura und Pumpaditha sich herschreibenden poetischen Eingangsformeln verbreitet waren, das beweist ihre bei den Juden im Jemen noch heute geltende Anwendung. In zweier meiner jemenitischen Handschriften, am Schlusse eines Rituals und des sog. mit dem Commentar פעמון זהב versehenen סדור גדול, finde ich die Formel im Wesentlichen übereinstimmend in folgender Gestalt:

בשעה מעולה ועונה מהוללה

ויהי שם ותהלה׳ ומלוי כל שאלה׳ לחתן ולכלה ולכל הקהלה הנקהלה וליתר הנולה[2]) ׳ישישו וישמחו ובבושם יפיחו ובשושנה[3]) יפריחו יבנו

[1]) Nach meiner auf Grund der Vorlage berichtigten Lesung Monatsschrift 39, 156.

[2]) Statt וליתר הגולה heisst es im Ritual: זרע ישראל הסגולה.

[3]) Ib.: וכשושן יפריחו ׳ובשמש יזריחו ׳ובחמר יצמיחו.

ויצליחו בויבנו ויצליחו מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מיי בית והון נחלת אבות ומיי אשה משכלת.

Während aber in Egypten die von den Gaonen übernommene Formel noch so weit verständlich war, dass nach der Nennung des Nagid auch sein Lehrhaus, die Kalla der Geonim, erwähnt wurde, schiebt der Brauch des Jemen, in der Meinung, dass hier von der Braut die Rede sei, auch den Bräutigam ein. Merx hat freilich auch in dem egyptischen Texte, wo ihn die Vereinsamung von ולבלה auf die richtige Bedeutung hätte führen müssen, p. 41: la jeune femme erblickt.

Die aus 2. Chron. 14, 6 entlehnte Formel: יבנו ויצליחו erscheint in dem in der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer unter No. 877 bewahrten Stücke, das sich als שטר פרנא [= φέρνη] bezeichnet, auch am Schlusse der Urkunde vor den Unterschriften des Gerichtshofes, vgl. Müller und Kaufmann im Führer durch die Ausstellung, p. 234.

Prof. Merx hat a. a. O. p. 12 seine Verwunderung darüber ausgesprochen, dass die Formeln über die reine Willensfreiheit und den Zustand voller Verfügungsberechtigung der Vertragsschliessenden, die selbst in den Kaufverträgen ängstlich beobachtet werden, gerade in den Eheverträgen fehlen. Er hätte jedoch nur einen Blick in den Wortlaut der seit 1893 durch Berliner gedruckt vorliegenden sog. jerusalemischen Khethubba (s. שריד מעיר in יד קבץ על p. 3) zu werfen brauchen, um gleich im Eingange daselbst der Formel zu begegnen: אני פל' החתן בר פל' מודה היום הזה בפניכם כי מדעתי ומרצוני ומצביון כנסתי לי לאשה ואת פלנית הבתולה. In meiner aus dem Jahre 1083 stammenden egyptischen Khethubba lautet die entsprechende Formel aramäisch und erweitert: מן טבותיה ומן רעותיה ומן צביוני נפשי והוא לא אנים ולא רשיו ולא משדל ולא רוי חמר[1]) למסב. Das Fragment des Formelbuches aus Kairo in meinem Besitze bietet die Fassung für den Delegirten:

מדעתיה וטיבותיה ומרעותיה בדלא אנים ולא משודל ולא רוי חמר אלא בלבא שלמא ודעתא שלמתא לקדושי.

In der arabischen Khethubba meiner Sammlung vom Jahre 1483 Sel. = 1172, die dadurch ausgezeichnet ist, dass sie am Schlusse keines Geringeren als Mose Maimûni's, offenbar als des Nagid von Egypten gedenkt: רשותיה דאדננו משה

[1]) = ohne Vergewaltung, ohne Ueberredung und ohne Trunkenheit durch Wein.

הרב הגדול בישראל, erscheint die gewöhnliche Formel der Kaufverträge, da von der Entgegennahme der Mitgift die Rede ist: אנני מקר ענדכם באוכד מעאני אלאקראראת ואותקהא ואנא פי צחה מן עקלי וגואז אמרי טאיעא מן גיר קהר ולא גבר ולא אכראה ולא סהו ולא גלט ולא עלה לי מן מרץ d. h.: ich bekenne vor euch in der bindendsten und zuverlässigsten Form der Bekenntnisse, bei voller geistiger Gesundheit und Verfügungsfähigkeit, freiwillig, ohne Zwang, ohne Vergewaltigung, ohne Widerwillen, ohne Leichtfertigkeit, ohne Irrthum und ohne jede von Krankheit herrührende Schwächung, also nach der richtigen Bemerkung von Prof. Merx a. a. O. p. 12 entsprechend der byzantinischen Formel der Kaufverträge: ἰδίᾳ ἡμῶν βουλῇ καὶ ἑκουσίᾳ προαιρέσει, χωρὶς δόλου καὶ χλεύης ἢ ῥαδιουργίας καὶ πάσης ἀπηγορευ(ο)μένης αἰτίας ἢ βίας, ἀλλ᾽ ἐν ἐῤῥωμένῳ ἡμῶν τῷ νοΐ καὶ λογισμῷ ὑγιαίνοντι μετὰ παντὸς θελήματος.

Wenn wir nach den in den ältesten Quellen erhaltenen Bestandtheilen unseres Khethubbaformulars Umschau halten, dann fällt vor Allem ein negatives Ergebniss in die Augen, die Auslassung nemlich der in Khethubboth IV, 9—11 überlieferten Ausdrücke, die ich genau nach dem Wortlaute und der Vocalisation meiner unschätzbaren Mischnahandschrift hierhersetze:

לָא כְּתַב לַהּ דְּאִם תִּשְׁתַּבַּיִין אֶפְרְקִינָיךְ וְאֶתְבִינָיךְ לִי לְאִינְתּוּ וּבְכוֹהֲנֶית אֲחֲזִירִינָיךְ לִמְדִינָתֵיךְ . . . לָא כְּתַב לַהּ בְּנִין דְּכְרִין דִּי יְהֶוְון לִיךְ מִינַּיִי דְּיִירְתוֹן יַת כְּסַף כְּתוּבָּתִיךְ יוֹתֶר עַל חוּלַקְהוֹן דִּי עִם אֲחֵיהוֹן . . . בְּנָן נֻקְבָּן דִּי יְהֶוְיָן לִיךְ מִינַּיִי אִינִּין יֶהֶוְיָן בְּבֵיתִי יָתְבָן וּמִתַּזְנָן מִן נִכְסַיִי עַד דִּי יִתְנַסְבָן לְגֻבְרִין . . . וְאַתְּ תֶּהֱוְיִין יָתְבָה בְּבֵיתִי וּמִתַּזְנָה מִן נִכְסַיִי כָּל יוֹמֵי מֶגַר אַרְמְלוּתִיךְ בְּבֵיתִי.

Wer jedoch diese von der Mischna keineswegs, wie G. Dalman meint (Aramäische Dialektproben p. 4, n. 16), für überflüssig, sondern eher als selbstverständlich noch in Geltung erklärten Sätze als früh und allerorten aus den Eheverträgen verschwunden betrachten würde, der befände sich in einem durchaus ungeschichtlichen Irrthume. Das jerusalemische Formular hat diese Bedingungen bis auf die von den Gaonen aufgehobene Bestimmung in Betreff der Heimfalls der Mitgift an die männlichen Kinder der verstorbenen Gattin [1]) noch

[1]) Vgl. M. Bloch, das mosaisch-talmudische Eherecht p. 23, n. 16.

ausdrücklich erhalten: ואם ח"ן יפטר זה פל קודם לואת פלנית תהא פלניתּ זו יושבת בביתו וניזונת ומתפרנסת מנכסי בעלה כל יומי מיגר אלמנותה עד זמן שתחפוץ להנשא לאיש אחר או לצאת מביתו תהא נוטלת כל מה שהביאה מבית אביה לבית בעלה דנן ... ועוד התנו ביניהם שאם תשתבי פלני זו ביני אומות העולם יהא פל זה בעלה פודה אותה מנכסיו חוץ מכתובתה ויחזירנה לו לאשה בבתחלה ואל יהא לו רשות להונותה על כל זאת.

Zu mannigfachen Wahrnehmungen bietet aber besonders der Theil des Traubriefes Anlass, in dem die kahle, farblose Sprache der Rechtsurkunde wie zu höherem, fast poetischem Schwunge übergeht, die Erklärung des Mannes, seine Frau bedienen, ehren, speisen und verpflegen zu wollen, wie es bei jüdischen Männern Brauch Rechtens ist. Was hier ausser dem gehobenen Tone zunächst auffällt, das ist das Fehlen jeder Gegenerklärung der Frau, von der nur gesagt wird, dass sie darein gewilligt habe und zur Ehefrau geworden ist. Jeder Schluss aus dieser Beobachtung war voreilig, so lange wir das urkundliche Material zur Geschichte dieser Formel nicht zu Rathe ziehen konnten. Dank den neuen Funden können wir heute die ursprüngliche Gestalt dieses Herz- und Kernstückes unserer Urkunde herstellen und zur richtigen Anschauung darüber gelangen. Wieder ist es die kostbare Originalkhethubba aus dem Jahre 1083, die uns zur wahren Erkenntniss des einstigen Wortlautes verhilft. Hier heisst es in der Erklärung der Braut: . . ליה ושמעת[1] וצבת להתנסבה ליה ולמוקר ולייקר יהיה ולמשמש ולמפלח קמ[יה כהלכת] נשיא בשיראתא בנתהון דישראל דמוקרן ומייקרן ומשמשן ופלח[ן קדם] בעליהון ברביו ובנקיו. Das Fragment eines vielleicht aus der Kanzlei des rabbinischen Gerichtshofes von Fostat stammenden Urkundenbuches in meinem Besitze hat uns die durch Beschädigung des Einganges lückenhafte Formel dieser Urkunde vollständig erhalten. Sie lautet, da von einer Eheschliessung durch einen Delegirten die Rede ist, leise verändert: הואי לפלו' בר פלו' מקודשת לאינתו והוא יכלבל ויפרנים ויולביש ויוקר וייקר יתיבי בהילכת גברין יהודאין דפלחין וזנין ומפרנסין ומלבישין ומוקרין ומיקרין ית נשיהון בקושטא ושמעת ליה פלניתּ דא ורצית וצבת להתנסבה לפלו' בר פלו על מנת דתיהוי פלחא ומשמשא ומוקרא ומיקרא יתיה כהלכת נשיא בשיראתא בנתהון דישראל דמוקרן ומיקרן ומשמשן ופלחן קדם בעליהון בהימנותא ובדביו ובנקיו. Diese Formel hat sich

[1]) So muss es auch bei Merx p. 40 Z. 13 für das unverbundene: שמעתיה lauten: ושמעתיה, wie die Photographie noch in der Vorlage erkennen lässt.

dann in der mehr hebräisch gefärbten jerusalemischen Fassung des Traubriefes in der folgenden die Vorlage treu wiederspiegelnden Gestalt erhalten: ואזון ולפרנם וכבסות אותה בהילכת אנשים יהודים שמכבסים ומפרנסין את נשיהם בקושטא וגם זאת הפלנית קיבלה עליה להנשא לזה פל' לכבדו ולשרתו בצניעות ובטהרה ובנקיות כשם שמכבדות ומשרתות בנות ישראל הבשרות והצנועות לבעליהן בכבוד. Aus den bei Merx p. 36 und 40 mitgetheilten Eheverträgen ist die Gegenerklärung der Braut schon verschwunden, ebenso wie sie in dem im Jemen üblichen Formulare bereits fehlt. In der Urkunde von 1095 lautet die Erkläruug des Bräutigams: ואנא אפלח ואזן ואיסובר יתיכי כהלכת גברין יהודאין דפלחין וזנין ומסוברין ית נשיהון בקושטא, in der von 1164: ואנא אפלח ואזון ואייקר ואסובר ואכלכל יתיכי כהלכת גוברין [יהו]דין דפלחין וזנין ומיקרין ומסוברין ומכלכלין ית נשיהון בקושטא und im Jemenritual: ואנא במימרא דשמיא אפלח ואייקר ואסובר ואזון ואפרנים ואכם יותיכי כהלכת גוברין יהודאין דפלחין ומייקרין ומסוברין וזנין ומפרנסין ומכסין ית נשיהון בקשוט. Die Ausdrücke ואייקר und ואסובר, welches uns die ursprüngliche Textirung des später durch ואכלכל wiedergegebenen Erklärung bietet, haben also schon den frühesten Fassungen unserer Urkunde angehört[1]).

Gleichwohl wäre es übereilt, dieses bei der im Judenthum allezeit so hochgehaltenen Heiligkeit der Ehe scheinbar so urechte und natürliche Bestandstück des Traubriefes bereits in dessen Urgestalt vorauszusetzen. Das Nichtvorkommen dieser Formeln in den ältesten Quellen würde allerdings noch Nichts gegen deren Alter und Ursprünglichkeit beweisen, da bei dem nichtcodificatorischen Charakter jener Rechtsbücher die Mittheilung von Urkundenformeln überhaupt ausgeschlossen ist. Wenn aber auch das Schweigen des talmudischen Schriftthums für sich allein noch nicht den späteren Ursprung dieser merkwürdigen Formeln entscheidet, so wird es doch im Zusammenhalt mit einer sprechenden Thatsache für die Jugend dieses Bestandtheiles der Khethubba geltend gemacht werden können.

Diese Thatsache liegt aber in der unzweifelhaften Uebereinstimmung vor, die dieses Stück mit den Formeln des spätrömischen oder byzantinischen Ehevertrags aufweist, wie er uns in einem nach Prof. Wessely's Schätzung aus dem 6. Jahrhundert stammenden Fragmente in der Papyrussammlung des Erzherzogs Rainer erhalten ist. Um den späten Charakter

[1]) S. auch das Khethubbaformular in Maimûni's Mischne Thora, H. Jibbum, c. 4 Ende.

dieses Stückes zu zeigen, will ich zunächst die entsprechende Formel aus dem Wortlaute der aus der römischen Kaiserzeit überkommenen Eheverträge hierhersetzen, wie sie uns gleichfalls in dieser Sammlung vorliegen s. Corpus Papyrorum Raineri I: Griechische Texte: Rechtsurkunden ed. Carl Wessely. Die Verpflichtungen des Bräutigams oder des Brautpaares werden hier in eine kurze Rechtsformel zusammengefasst, im 2. Jahrhundert nach p. 127, Z. 21:

[χορηγοῦντος] . . τὰ δέοντα πάντα καὶ τὸν ἱματισμὸν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα καθήκει γυναικ[ὶ γαμετῇ κατὰ δύναμιν,

im Jahre 136 nach p. 132 Z. 21/22:

ἐπαρκοῦντος αὐτῇ [τὰ δέοντα πάντα καὶ] τὸν ἱματισμὸν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα προσήκει γυναικὶ γαμετῇ κατὰ δύναμιν,

im Jahre 190 nach p. 139 Z. 12:

[ἐ]πιχορηγοῦ[ντος] αὐτῇ τὰ δέοντα πάντα καὶ τὸν ἱματισμὸν καὶ τὰ ἄλ[λα ὅσα καθήκ]ει γυναικὶ γαμετῇ κατὰ δύναμιν τοῦ [βίου κ]αὶ αὐτῆς . . . ἀμεμπτον καὶ ἀκατηγορη[τὸν ἑαυτὴν παρ]εχομένη(ν)[ς]

und im Jahre 110 nach p. 141 Z. 5:

χ]ω[ρηγοῦ]ντος αὐτῇ τὰ δέοντα πάντα [. . . κ]ατὰ δύναμιν τοῦ βίου ειδ . . . υτη ἀμ[ε]μ[π]τον καὶ ἀκατηγορητὸν ἑαυτὴν παρεχέσθω ἐν τ[ῇ] κατὰ τὸ[ν] β[ίον] . . .

Die Erklärungen laufen hier also darauf hinaus, dass der Mann seiner Frau nach Kräften das zum Leben Nothwendige, die Kleidung und das, was einem Eheweibe gebührt, beistelle, die Frau aber sich tadellos und vorwurfsfrei in der Ehe benehme. Wie sticht nun von dieser streng juristischen Formel der Ausdruck in der aus dem 6. Jahrhundert stammenden christlichen Urkunde p. 146 Z. 14—21 ab!

ὁμολογεῖ ὁ μὲν προρηθείς

. . . ἔχειν τὴν αὐτὴν θυγατέρα παρθένον τῆς αὐτῆς . . ἰδίαν καὶ νομίμην γυναῖκα κ[αὶ . . εια κατὰ τὰς δυνάμεις καὶ . . . .[1])

εἰς αὐτὴν διαπράξασθαι ἀλλὰ πάντα τὰ πρέποντα ἐλευθέραις γυναιξὶν παρὰ ἀνδράσι σεμνοῖς ἐνδείξασθαι εἰς αὐτὴν

πρὸς τῷ καὶ αὐτὴν ἀγαπᾶν καὶ θάλπειν καὶ θεραπεύειν αὐτὸν . . τὸν λαμπρότατον αὐτῆς σὺν θεῷ ἐσόμενον σύμβ[ιον

ὑπακούειν δὲ αὐτῷ καθὰ τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἀκολουθίᾳ συμβαίνειν οἶδε.

„Es erklärt der Genannte, eben diese Tochter eben dieser . ., die Jungfrau . . zu seiner eigenen rechtmässigen

[1]) Deissmann Theologische Literaturzeitung 1896 p. 612 n. 1 ergänzt: μηδέν.

Frau zu nehmen, nach Kräften . . . . und [Nichts] gegen sie zu vollführen, vielmehr Alles, was freigeborenen Frauen von Seiten würdiger Männer gebührt, ihr zu erweisen. Dagegen soll auch sie den erlauchten . ., ihren zukünftigen Lebensgefährten, lieben, hegen und ehren, ihm gehorchen, wie es nach ihrem Wissen dem Rechte und Herkommen gemäss zu geschehen hat.

Hier haben wir, was vor Allem entscheidend ist, die Erklärung des Bräutigams und die Gegenerklärung der Braut, wie sie in der ältesten Fassung des jüdischen Traubriefes uns vorliegt. Aber auch im Einzelnen weist die griechische und die aramäische Formel so unwidersprechliche Übereinstimmung auf, dass unzweifelhaft auf Abhängigkeit der einen Textirung von der anderen gefolgert werden muss. Nach dem von Merx entscheidend nachgewiesenen Einflusse des byzantinischen Urkundenwesens auf das rabbinische werden wir auch hier geneigt sein, in der aramäischen Formel die Nachbildung der griechischen zu erkennen. Was die griechische Rechtsformel als ein den Frauen Gebührendes darstellt, verwandelt der jüdische Traubrief in ein bei jüdischen Männern ihren Frauen gegenüber Herkömmliches. Dagegen ist in der Erklärung der Braut die Uebereinstimmung eine vollkommene. Vielleicht darf sogar in ולמוקר ולייקר eine Wiedergabe der Vorlage: ἀγαπᾶν καὶ θάλπειν und in ולמשמש ולמפלח eine sogar ängstlich treue und daher missverständliche[1]) Uebersetzung von καὶ θεραπεύειν erkannt werden. Auch scheint mir der Ausdruck der jerusalemischen Fassung: וגם ואת הפלגית קבלה עליה das πρὸς τῷ καὶ αὐτήν der griechischen Vorlage durchschimmern zu lassen. Auch wird leicht der Schluss dieser Fassung [= ἀκολούθως] ובנימום מיושר אקוליתום als eine unmittelbare Einwirkung dieser griechischen Vorlage bezeichnet werden dürfen.

In welchem Lande und zu welcher Zeit diese Entlehnung zuerst erfolgt ist, kann vorläufig nicht festgestellt werden. Doch war es sicher die einzige nicht, welche der jüdische Traubrief aus dem spätrömischen Rechte und

[1]) Vgl. hierüber Aron Friedmann, אגרת תשובה על דבר הכתובה ונוסחה (Wien 1888) p. 52ff. In meiner Handschrift der Erklärung der Khethubba von Abraham b. Sabbatai del Vecchio aus Sassuolo (1615) finde ich sogar eine Polemik gegen R. Benjamin Seeb's richtige Auffassung von ומ"ש בבנימן ואב שאוקיר הוא מלשו' כבו' ורומז למ"ש ביבמות ואוקיר ואפלח (Resp. Nr. 50): בם' (הערל) [l. הע"י f. 62b האוהב את אשתו כגופו והמכבדו יותר מגופו אינו נר" ובי לדרשא אתינן השתא. Die gleiche Erklärung giebt aber bereits R. Simeon b. Zemach Duran in seinem מי' הכתובה.

der byzantinischen Formulirung des Ehevertrages aufwies. Vorübergehend sei hier nur auf die Uebereinstimmung in der Auffassung der Mitgift als eines fictiven Darlehens und auf die einmal selbst auf rund hundert Drachmen[1]) bezifferte Höhe derselben hingewiesen s. Wessely a. a. O. p. 143. Der egyptisch-jüdische Heirathscontract, wie er uns heute in so viel aramäischen und arabischen Ausfertigungen vorliegt, hat aber auch noch eine andere Entlehnung sogar aus der frührömischen Kaiserzeit aufbewahrt, d. i. die genaue und umständliche Aufzählung der Mitgift = φέρνη und der Parapherna, der Ausstattungsgegenstände[2]), wie denn auch die Worte φέρνη, παράφερνα in zahlreichen Stellen der Targumim, Talmude und Midraschim sich erhalten und sogar das Verbum פרן dem neuhebräischen Sprachschatze geliefert haben.

Im Zusammenhang mit dem Wegfall dieser Aufzählungen, durch den der Khethubba das individuelle Gepräge geraubt und zur Verhütung der Beschämung der weniger Bemittelten der Charakter der Gleichförmigkeit verliehen wurde, scheint mir auch im jerusalemischen Traubrief die Weglassung der zur Vermeidung der Voraussetzung von Scheinverträgen angewendeten Formel zu stehen, die in den egyptischen Ausfertigungen in der folgenden Fassung anzutreffen ist: דלא באסמכאתא ודלא בטופסי דשטרי אלא בחומר ובחזוק כל שטרי בתובאתא דתקינו רבנן ונהגין בהון מיומא דנן ולעלם. Im Formular des Jemen heisst es dafür: בביטול כל מידעי ותנאיי עד סופהון וישטר כתובה דא לא באסמכתא ולא בטופסי דשטרי אלא בחומר חזוק כל שטרי כתובות הנוהגות בישראל ובהוגן ובתיקון רבותינו וברונם לברכה.

---

[1]) In Betreff der ebenfalls nach Hunderten abgerundeten Khethubba von Jungfrauen, Wittwen und Priestertöchtern nach jüdischem Rechte vgl. Frankel, Grundlinien des biblisch-talmudischen Eherechtes u. M. Bloch, שערי תורת התקנות II, 1 p. 44, 50, 82ff.

[2]) Frankel Monatsschrift 1861, 118 f. hat die Bedeutungen dieser Worte nur in der früheren Terminologie des griechischen und römischen Rechtes ins Auge fassen können.

Nachträge zu den „Studien über Joseph Kimchi".

Von
Rabb. Dr. **Simon Eppenstein.**

Zu Jhrg. XL p. 178. Betreffs des Glossators Benjamin und dessen Identificierung mit Benjamin aus Canterbury vgl. auch H. Berger, R' Benjamin b. Jehuda und sein Comm. zu Esra und Nehemia, Breslau 1889. p. 15.

Ibid. p. 179. Bezüglich der sich bei Raschi findenden Vergleichungen aus dem Arabischen, auch derer, die im Namen von Mose Hadarschan angeführt werden, ist zu bemerken, dass eine Anzahl derselben als Zusätze von Späteren zu betrachten ist und sich in dem massgebenden Münchener Raschi-Ms. nicht nachweisen lässt; cf. Abr. Epstein. R' Mose Hadarschan aus Narbonne etc Wien 1891, p. 13 u p. 29—30.

Ibid. p. 201 Anm. 4. Betreffs des dem IE zugeschriebenen Mischlecomm. des Mose Kimchi vgl. noch Berliner in Kobak's Jeschurun. Bd. VI, hebr. Abteilung p. 102—104.

Ibid. p. 204. Dass der kurze Exodus-Comm. des IE (ed. Prag 1840) erst dessen letztem Aufenthalt in Italien, nach dem Verlassen Frankreichs angehört, beweist auch die Bemerkung IE's im gen. Comm. p. 8: גם בס׳דניאל פירשתי כי יהואחז איננו יהונתן ואף כי צדקיהו; und bekanntlich ist der Comm. zu Daniel 1155 in Frankreich verfasst worden; vgl. noch Jhrg XL p. 203.

Ibid. p. 410. Anm. 2. Betreffs der dort angeführten Widergabe vou אזרח durch Ibn Gannâch mit צריח in Bezug auf „die Abstammung" ist noch zu verweisen auf Abu Ibrahîm Isḥâk ibn Barûn (Ende des 11. u. Afg. des 12. Jhrhdrts.), der in seiner Muwâẓâna, ed. v. Kokowzoff, St. Petersburg, 1890—93, p. 41 (hebr. Teil) folgendes sagt: הרא אלאצל מגאנם ללצריח בתעאור אלו׳ואלצ׳והו אלבלאץ מן כל שי ותקול אלערב ערבי צריח אי בארץ אלנסב „die Wurzel אזרח ist verwandt mit den arab. צריח infolge eines Ueberganges von ז in צ, und bedeutet den, der von allen anderen, d. h. fremden Dingen frei ist, sowie auch die Araber mit diesem Wort einen in Bezug auf seine Abkunft ganz einwandsfreien Araber bezeichnen."

Ibid. p. 412. art. חמנים. Hier sei noch hingewiesen

auf die Erklärung des Ibn Barûn l. s. p. 49: ימכן אן תגאנס קולהם ללצגאר מן אלקרדאן חמנאן ואחדהא חמנאנה כאנהא שבה אלאצנאם בהא תחקירא להא „möglicherweise ist das Wort verwandt mit der arab. Bezeichnung חמנאן, sing. חמנאנה, für ein kleines Insekt, und diese Vergleichung soll eine Verächtlichmachung der Götzen ausdrücken. (Vgl auch die russische Abhandlung von Kokowzoff p. 104). Kritisiert wird die Erklärung durch Vergleichung mit dem Arabischen von Mose ibn Esra in seiner Rhetorik Kitâb al- Muḥâdarâ w'al Muẓakarâ (mitgeteilt von H. Hirschfeld in An Arabic chrestomaty in hebrew characters London 1892 p. 61, vgl. auch Kokowzoff l. c. p 151. Anm. 398 und in dessen Publikation: Aus M. b E's Poëtik u. Rhetorik, St. Petersb. 1895, S.-A. aus der Wostotschnia Samietki p. 209 u. ibid. Anm. 1.) mit den Worten: ומן פסר פי חמנים אלקרוד מן תסמיה אלערב אלקרד חמנאן פהו תפסיר. Bemerkt sei nun, dass קרוד im Arab., plur. von קרד „Affe“ bedeutet; vgl. hierzu auch Parchon, Machber. ed. Stern p. 21c. פ׳ע״ז כמו צורת הקוף. — Unter dem Insekt kann sowol gemeint sein die Motte, wie es Kokow. l. c. p. 104 Z. 4, wiedergiebt, als auch ein Menschen und Tiere heimsuchendes Insekt.

Zu p. 413 Anm. 1. Die von Ibn Gannach gegebene Begründung für seine Erklarung von חוף ימים wird von Ibn Barûn l. c. p. 49 als כלאמא בעידא „als weithergeholt und nicht passend“ zurückgewiesen; vgl. auch Kokowzoff l. c. p. 105 u. ibid. Anm. 220.

Zu p. 413 art. מחצצים. Einigermassen ähnlich erklärt es Ibn Barûn l. c. p. 52 mit חץ und חצאץ „schnell dahineilen, dahinrasen“. Nach einer anderen Erklärung desselben Autors ist es verwandt mit d. arab. חצחצה d. h. ביאן אלחק בעד כתמאנה „die Wahrheit öffentlich verkündigen, nachdem sie lange verborgen war“, was zu dem folgenden שם יתנו צדקות ה״ gut passen würde. Vgl. auch J. Derenbourg in REJ XXX p 157.

Zu p. 414 Anm. 2. Betr. der Grundbedeutung „bewegen“ vgl. auch Ibn Barûn l. c. p. 54 s. v. מענאה תחרץ ותנשט לכרוג „die Bedeutung ist sich bewegen und regen zum Herausgehen“. Ebenso bemerkt Saadia im Mischlecomm. (ed. Derenbourg et Lambert Paris 1894 p. 69) zu 12, 29: כל

מא באן פי משלי מן חרוץ וחרוצים פהו נשאט „überall in diesem Buche bedeutet חרוץ = sich regen, bewegen". Cf. auch Kokowzoff l. c p. 107 Anm. 229 u. 230.

Zu p. 415—416 art. תושיה. Vgl. hierzu das kürzlich von Harkavy veröffentlichte Original aus dem in St. Petersburg gefundenen Fragment von Ibn Chiquitilla's ס' זבר' ונקבות REJ XXXI p. 289: לאנמ אעתקרתהא מן יש אלדי מענאה אים וונוד. In dem Sinn von „Bestehendes, Dauerndes" fasst es auch auf J. Barth in seinen „Etymologischen Studien" (Beilage zum Jahresbericht des Rabbinerseminars Berlin 1893 p. 67—68), stellt es jedoch vermutungsweise zu einer rad. שוה = arab. سوّى „jemanden zu etwas machen", welche Wurzel, verschieden von שוה = „gleich sein", auch in Hos. 10, 1, ψ 16, 8. 21, 6. 89, 20 zu finden sei.

Zu p 447 art. מנהרות. Vgl. noch den anonymen karäischen Lexikographen bei Pinsker, Likkute Kadmonijot, Wien 1860, p. רנ"א, der es wiedergiebt mit אלמלאחט, eine Art Bewässerungsanlage, [demnach ist Pinsker's Uebersetzung l. c. nicht zutreffend].

Zu p. 454 art. מעקה. Ibn Barûn l. c. p. 81 leitet es von einer rad. עקה ab und vergleicht es mit arab عقوّ.

Zu p. 452. art. עלוקה. Hierzu ist besonders zu vergleichen die Ausführung bei Delitzsch, Biblischer Commentar zu den Sprüchen, Leipzig 1873 p. 498—503, woselbst zunächst die auch von Mühlau angenommene Vergleichung von עלוקה mit dem arabischen in der Bedeutung „Blutsauger" ausführlich widerlegt wird. Nach Wetzstein, den Delitzsch anführt, heisst in ganz Palästina und Syrien عَلَك plur. عَلُوك die Buhldirne, weil sie sich aufdrängt und ihr Opfer festhält; auch bedeutet عَلُوك im Arab. das fest an ihren Mann gekettete und in der Zeugung unersättliche Weib. — Bemerkt sei ferner noch, dass das Citat bei David Kimchi aus dem המתרגם לערלים in den uns zugänglichen christlichen Bibelübersetzungen nirgends zu finden war.

Zu p. 456. Die Erklärung Joseph Kimchis für den Eigennamen פלג Gen. 10, 25 stimmt vollkommen überein mit der im Namen Joseph Kara's überlieferten; vgl. Berliner Pletath Sofrim p. 12.

Zu p. 482—483 art. צמים. Die Erklärung, die sich in Cohns edit. von Saadia's Hiob-Comm. zu 18, 5 findet, und

wonach dieser es doch mit נקאב wiedergiebt, scheint Mose ibn Chiquitilla anzugehören, mit dessen Kommentar der des Saadia in einem Oxforder Ms. mannigfach interpoliert ist, da jene Deutung wol mit der von Ibn Esra im Namen Ibn Chiquitilla's angeführten übereinstimmen dürfte, während es Saadia zu Hiob 5, 5 als = צמאים auffasst. Vergleiche über solche in Cohn's edit. sich vorfindende Interpolationen Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammatik, Leipzig 1895, p. 109 Anm. 1. Vgl. jedoch hierzu Bacher in REJ XXXI, p. 310.

Zu p. 490 u. ibid. Anm. 1. Betreffs der Regel von der Bildung des Imperativ nach Analogie des Imperf. vgl. schon Ibn Gannâch und ferner Ibn Barûn, Muwâzana p. 12, 21—22, cf. auch Kokowzoff l. c. p. 51 und ibid. Anm. 102, ferner S. Poznánski Mose b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla nebst den Fragmenten seiner Schriften, Leipzig 1895, p. 41, Anm. 4.

Ibid. zu dem term. רודף für Analogon vgl. auch den Ausdruck הצובאים אחריהם, bei dem dem 13. Jhrhndrt angehörigen Grammatiker David, vgl. Poznánski, Eine hebr. Grammatik aus dem XIII Jhrhdrt, etc. Berlin 1894, hebr. Teil p. 13 Z. 15 u. deutseher Teil p. 12.

Zu p. 492. Für die Benennung der schwachen Verba im חלקי הפ׳ והע׳ vgl. auch Poznánski l. c. p. 13, Z. 25 u. ibid. p. 11 u. dem term. אותיות החליקה bei Porges, Bruchstücke einer hebr. Uebersetzung d. Buch. über d. schwachlautigen Verba v. Chajuġ Monatsschr. XXXIV. p. 327—28.

Zu p. 495. Betreffs der Einteilung der Nomina in die von Verbis abgeleiteten und nicht abgeleiteten ist schon zu verweisen auf Menachem b. S'ruk, Machbereth p. 178b art. שת (vgl. Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammat. p. 85). Dies wäre übrigens auch ein sehr interessanter Beleg dafür, dass Menachem, wenn auch stillschweigend, sich an das Arabische in seinem sprachwissenschaftlichen Werk anlehnte.

Ibid. Für den term. אשר לא יפעלו ממנו betreffs der Verbalbildung vgl. den Ausdruck להפעיל bei Poznánski ibid. p. 5, Z. 14 u. p. 5, Z. 29 neben לעשות ממנו פעולה.

Ibid. Für עאמל = משרת als Bezeichnung für Partikel vgl. auch Juda ben Bal'âm zu Num. 12, 2 bei S. Fuchs Studien etc., p. V.

Zu Jhrg. XLI, p. 84 Anm. 2. Für den term. תֵּבֶן vgl. die Worte des Gaon Jacob ben Nissim aus Kairuân bei Harkavy חשובות הגאונים, ed. Berlin, 1885—1887, p. 125 No. 248 שרבים חיפשו ולא עמדו על אמיתתה מתבן הלשון.

Zu p. 84. Der Ausdruck קצב findet sich auch bei dem Grammatiker David, ed. Poznánski, p. 17, Z. 4, der ibid. Z. 3. auch den term. מדה in demselben Sinn gebraucht.

Zu p. 88. Für die termm. עצמו und לאחרים = intransitiv, resp. transitiv, ist auch zu verweisen auf Pinsker, Likkute Kadmonijot, p. קס"ד, wo von einigen Grammatikern die termm. לגירה = לזולתו und בעצמו = פי לנפסה mitgeteilt werden. Cf. auch die Erörterung dieser beiden Begriffe bei Poznánski l. c. p 14, Z. 22 fgg.: עומד . . . המעשה בגופך ובעצמך, und andrerseits על אדם אחר חוץ מנפשך . . . .

Ibid. Anm. 8. Für den term. דאתי = intransitiv ist noch zu bemerken, dass derselbe, nach Kokowzoff, p. 28 (russ.) ausschliesslich der kufensischen grammatischen Schule der Araber — bekanntlich neben den baṣrensischen die bedeutendste — angehört. Der term. findet sich noch bei Ibn Ganâch, Ibn Barûn, Mose Ibn Esra und einer anonymen, hebr.-arabischen Grammatik der Firkowitsch'schen Sammlung in St. Petersburg. Vgl. hierüber Kokowzoff l. c. p. 28, Anm. 50 und p. 29, Anm. 51.

Zu p. 116. Betr. des term. כלל für plur., dessen arab. Aequivalent sonst „Satz" bedeutet, ist zu bemerken, dass letzteres bei einigen Grammatikern wiederum für plur. gebraucht wird, vgl. Pinsker l. c., p. קנ"ט, wo גמלה מן קאילין für die 1. p. plur. angewendet ist.

Zu p. 118, Z. 11. Für Joseph Kimchis nähere Kenntnis arabisch-islamitischen Wesens sind bezeichnend seine Worte in dem von Berliner in der Zeitschrift Hammedaber Jhrg. I (Berlin 1881) p. 81 aus einem Ms. Parm. mitgeteilten Fragments seines Comm. zu Gen. 41: ועתה אבאר לך חידה אחת קבלתיה מאת אדם גדול מגדולי הישמעאלים שהיא בתובה אצלם בספריהם.

Zu p. 112. Betreff des עלם אלאסתדלאל, vgl. bes. Sef. Hagal. p. 1., Z. 15—16, ist zu bemerken, dass dieses Gegenstand eines besonderen Werkes ist seitens des Karaeers Josef al-Baẓîr unter d. Titel: צחה אלאסת דלאל = שלמות המופת מן הידוע על הבלתי ידוע באלשאהד עלי אלגאיב; vgl. Pinsker l. c. p. 196.

Zu p. 123, Anm. 1. Die Identificierung von אד Dunst mit איד in der Bedeutung „Unglück" durch Ibn Ganâch wird ausdrücklich zurückgewiesen durch Ibn Barûn l. c. p. 33 s. v., der dies nennt אסתעארה לא תליק במעני „eine Ueber-

tragung, die dem Sinn des Wortes nicht angepasst ist", und seinerseits איד „Unglück" mit dem arab. אדי „kranken" oder ודי resp. אוֹדי (IV Form) „untergehen" vergleicht.

Zu p. 124 art. יקהת vgl. Ibn Barûn p. 62 s. v. (Kokowzoff, p. 111 u ibid. Anm. 244), ferner Bacher in Stades ZATW XIV, p. 236—237 und Derenbourg in REJ. XXX p. 158.

Zu p. 126 art. סגריר. Passender erscheint uns die Erklärung dieses Wortes bei Delitzsch l. c. p. 442: „richtiger wol von der Geschlossenheit d. h. Ununterbrochenheit und Dichtigkeit — vgl. arab. אֻנסגר in stetiger Reihe dicht hintereinandergehen — in welcher der Regen herabströmt." Vgl. dazu die Bemerkung der Rouener Gl. 90 bei JG. WB. 267 zu דלף טורד (Spr. 19, 13. 27, 15), — wo also gleichfalls vom Regen die Rede ist, — die für טרד die arab. Bedeutung des Wortes מנטרד שי בעד שי — verglichen wird.

Zu p. 126, Anm. 5, art. רפד. Für die dort erwähnte Zusammenstellung der Bedeutungen von רפדוני (HL 2, 5) mit רפידתו (ibid. 3, 10) ist noch zu bemerken, dass, nach der Mitteilung des Ibn Barûn l. c. p. 93 s. v. auch Iehuda b. Bal'âm diese Auffassung hatte, was ersterer jedoch zurückweist, (cf. auch Bacher in ZATW l. c. p. 237). Vgl. auch die sogen. Saadianische Uebersetzung des HL, ed. Merx, und Lane's Arabic-English Lexicon s. v. bei Kokowzoff l. c p 127, Anm. 310. Uebrigens ist aus der Bemerkung des Ḳamûs des Fîrûzâbâdî eine Zusammenfassung beider Bedeutungen nach dem arab. רפד ersichtlich: ואלרפאד אלאעאנה ואלאעטאא ואן תגעל לללדאבה רפאדה באלרפד והי מתל גדיה אלסרג.

Zu p. 127 Anm., art. רפק. Erwähnt sei hierbei auch Dozy, Supplément etc. Bd. I p 543, der für die V. Form auch anführt, die Bedeutung „Chercher son profit".

Ibid. art. מרוח. Cf. Ibn Barûn l. c p. 90 s. v. der das Wort in Jerem. 16, 5 mit arab. מַרּוֹח „Stimme" vergleicht und es erklärt als das Haus, in dem die Stimmen zur Lust und Freude erschallen; cf. Kokowzoff, p. 125, Anm. 299.

(Schluss folgt.)

Zur Geschichte des Don Joseph Nasi.

Von
Moses Schorr.

Beilagen.

I.

(„Acta Consulum" 1567.) (Schluss.)

Sigismundus Augustus, dei gratia Rex Polonie, Magnus dux Lithuanie, Russie, Prussie, Massouie Samogitieque etc. dominus et heres.

Significamus presentibus litteris nostris quorum interest Universis. Quia nos, adducti precibus Serenissimi ac Potentissimi Soltan Selim, Turcarum Imperatoris, qui ad nos hac de re litteras suas dedit, simulque habentes rationem servitiorum et studii erga nos Generosi Jozephi Naxi Iudei, eius Serenitatis Aulici, quod nobis Oratoribusque ad illius Serenitatem a nobis missis exhibuit, et, quoties se offert occasio, exhibere non desistit, factores eius honestos Haymum Chohen et Abrahamum Mosso, quos ad mercaturam exercendam hoc in Regnum nostrum misit, in protectionem nostram recipiendos esse duximus. Quemadmodum hisce litteris nostris recipimus, dantes ipsis facultatem vinum Malmaticum et Moschatellam et quasvis alias merces ex Turcia vel ex aliis quibusvis provinciis et locis in regnum et dominia nostra aduehendi et exponendi et tum eas, quae iam ab illis adductae sunt, quam quae in posterum aduehentur, si libuerit tam ex urbe Leopoli quam aliis civitatibus deinceps alio euehendi, quo uoluerint, et tam Leopoli quam alibi non modo ipsis ciuibus, sed cuiuis, tam Christiano quam Iudeo, vel alicuius nationis homini quouis precio vendendi. Ad haec damus illis et impertimur omnia priuilegia ac immunitates, quas Ciues Leopolienses habent, ita ut non plus telonei et reliquorum id genus tributorum ac vectigalium quam Ciues praedicti Leopolienses soluere teneantur. Eximimus illos praeterea ab iurisditione quasuis [1]) ordinaria, ita ut non nisi a Majestate nostra regia uel a Comissariis nostris iudicari possint. In quibus omnibus priuilegiis ac immunitatibus praefatos Judaeos volumus conseruari hinc usque ad quinque annorum decursum a dato

[1]) lies: quavis.

praesentium litterarum. Quod quidem uniuersis ac singulis quorum interest, nominatim uero tum Magnifico Nicolao a Sieniawa, Terrarum Russie Pallatino et exercituum nostrorum generali Capitaneo, ac alijs Russie Pallatinis pro tempore existentibus, tum etiam exactoribus teloneorum nostrorum quibusuis ac Proconsuli Consulibusque tam Leopoliensi quam aliarum Ciuitatum regni nostri denunciamus mandantes: Ut praedictos Iudeos, Generosi Jozephi Naxi factores, in omnibus concessionis huiusce nostrae conditionibus ac articulis ad praefatum tempus conseruent eonseruarique curent. Pro gratia nostra. In cuius rei fidem praesentes litteras manu nostra subscripsimus et eis sigillum nostrum appendi iussimus. Datum Knischini die vicesima secunda Januarii Anno domini Millesimo Quingentesimo Sexagesimo Septimo, Regni uero nostri anno Trigesimo septimo.

Sigismundus Augustus
Rex.

Quas quidem litteras Sacre Maiestatis Regie, Domini nostri clementissimi, preinsertas Nos Proconsul et Consules Ciuitatis Leopoliensis ad requisitionem honestorum Haijmij hohen[1]) et Abrami Mosso, Judeorum factorum Generosi Jozephi Naxi, Judei Aulici Serenissimi Imperatoris Turcarum, ex originalibus pargameneos[2]) Sigillo appenso sue Maiestatis Regie communitas de uerbo ad uerbum describi et ad acta nostra ciuilia inscribi et rursus exinde praesentes copiari et transsumi iussimus. In cuius rei fidem Sigillum nostrum presentibus est subimpressum. Actum feria quarta ante Dominicam Oculi proxima. Anno Domini Millesimo. Quingentesimo. Sexagesimo. Septimo.

L. S.

Auf der Rückseite: Copia Priuilegii Judaici binis Judaeis Chaim Chochen et Mosso, serviens ad annos 5.

Ia.

(Aus den Grodacten lib. castr. terr. 41; pag. 527—28.)

Oblat. ex parte Josephi Naxi.

Oblatae sunt ad officium praesens actaque praesentia Castrensia Leopolien. Litterae Sacrae Regiae Maiestatis uni-

[1]) lies: Cohen.
[2]) lies: pergameneis.

uersalique titulo et sigillo eiusdem Sacrae Regiae Maiestatis munitae et obsignatae manuque propria subscriptae ex parte Generosi Josephi Naxi, Aulici Turcarum Imperatoris, Quas petitum est illi ad acta praesentia inseri et acticari sub tenore subsequente verborum:

Sigismundus Augustus, Dei Gratia Rex Poloniae, Magnus Dux Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Mazowiae, Samogitiaeque etc. dominus et heres. Uniuersis et Singulis theloneorum nostrorum exactoribus ac eorum notariis in quibuslibet cameris per Regnum nostrum constitutis, praesertim vero Leopoliensis nostri thelonei. Fidelibus nobis Dilectis gratiam nostram Regiam. Fideles dilecti. Adducti precibus Serenissimi ac Potentissimi Turcarum Imperatoris Dedimus Concessimusque honestis Haymo Chochen et Abrahamo Mosso, Generosi Josephi Naxi, suae Serenitatis aulici, factoribus, facultatem ut possint vinum Malmaticum et muscatellam ac alias quasvis merces prefati Josephi Naxi, quas ipsimet aduexerunt et in posterum adueheat[1]), libere in Regno nostro vendere, sine solutione thelonei ullius alterius, quam eius quod Ciues nostri Leopolienses soluere tenentur, atque id quid usque ad decursum quinque annorum, Quare mandamus fidelitatibus vestris, ut fidelitates vestrae praesentes Judeos iuxta concessionem hanc nostram omnino conservent neque plus ab illis thelonei quam a prefatis Ciuibus exigatur. Quodsi quippiam etiam iuxta Datam harum litterarum exactum a quopiam fidelitatum vestrarum fuerit, id ut ipsis restituant plane volumus ac presentibus serio mandamus, in posterum quoque ut nihil ab eis praeter modum suprascriptum exigatur omnino volumus. Concessimus etiam ex gratia nostra praefato Generoso Josepho Naxi, ut a vinis malmaticis et muscatellis, antehac per Abrahamum Haesf[2]) in Ciuitatem nostram Leopol. aduectis, theloneum nullum solvatur praeter hoc, quod Ciues nostri Leopol. solvere soliti sunt. Et si quod iam ante Datam harum litterarum per praefatos theloneorum ab eo exactum sit, hoc ut ipsi restituant volumus pro gratia nostra.

Datum Knissini die XXII. Januarii A. D^{ni} MDLXVII, Regni nostri XXXVII. Sigismundus Augustus Rex.

Actum in Castro inferiori Leopol. feria Quinta in crastino

---

[1]) lies: aduehent.
[2]) lies: Hoeff., wahrscheinlich verstümmelt für Oheb.

festi Visitationis Gloriose Sanctissime Virginis Marie A° D^ni MDLXVII.

II.

Ad officium actaque praesentia Castrens.

Leopol. oblatae sunt litterae Sacrae R. M. mandati papireae, titulo et sigillo ac manu proprio eiusdem Mtis Regiae subscriptae munitae et obsignatae, ex parte Generosi Josephi Naxi, aulici Turcarum imperatoris, Quas petitum est illi actis presentibus inseri et acticari sub tenore verborum Subsequente:

Sigismundus Augustus, Dei Gratia etc. famatis proconsuli et consulibus Ciuitatis nostrae Leopol. fidelibus dilectis gratiam nostram. Famati fideles dilecti. Adducti precibus Serenissimi et Potentissimi Imperatoris Turcarum dedimus et concessimus Honestis Haim Cohen et Abrahamo Mosso, factoribus Generosi Josephi Naxi, suae Serenitatis aulici, facultatem, ut possint et valeant vinum malmaticum et muscatellam et quasvis alias merces ex Turcia et ex aliis quibus provinciis in Regnum et dominia nostra aduehere et exponere et tam eas, quae ab illis aduectae sunt, quam quae in posterum aduehentur, si libuerint tam ex urbe Leopoli quam aliis Ciuitatibus nostris deinceps alio euehere, quo voluerint, et tam Leopoli quam alibi non modo ipsis Ciuibus sed cuivis, tam Christiano quam Judeo, quovis precio non eo, quod sit impositum, sed quo possint vendere. Et insuper, ut possint per urbem Leopolim et alias nostras Ciuitates, quovis libet, sine ulla custodia Interpretis communicare et egredi ac regredi. Qua de re ea arte quoque dederamus ad fidelitates vestras mandati nostri litteras manu nostra subscriptas, ut eos [3]) in omnibus huius nostrae concessionis articulis et punctis in Ciuitate nostra Leopol. conseruaretis. Quibus cum sit a fidelitatibus vestris in vilipendium auctoritatis nostrae Regiae minime obeditum, cumque ea res ad tuendam Maiestatem nominis nostri apud exteros atque etiam amicitiam nostram cum Ser^mo Turcarum Imperatore fouendam pertineat, iterum illis serio et sub poena duorum milllium aureorum Hungaricalium, quorum mille parti, mille vero nobis irremissibile cedent, Mandamus, ne predictos factores impediant, quominus hac libertate ipsis a nobis concessa, ut possint, utentur facturae pro gratia nostra

[3]) lies: eas.

et sub dicta poena. Datum Warschaviae die XXII mensis Junii A. D[i] MDLXVII, Regni nostri XXXVII. Sigismundus Augustus Rex.

III.

Sigismundus Augustus Dei Gratia etc.

Significamus tenore praesentium quorum interest uniuersis et singulis harum noticiam habituris, quod etsi non ita pridem specialibus literis nostris, honestis Haymo Chohen et Abrahamo Mosso Judaeis, per Generosum Josephum Naxi Judaeum, Serenissimi Imperatoris Turcarum seruitorem, in Regnum nostrum mercaturae exercendae gratia missis, eam concesseriums facultatem, ut vinum Malmaticum et Muscatellam, nec non alias Quasvis merces tam ex Thurcia quam aliis provinciis et locis in Regnum nostrum advehant easque venum exponant, simulque etiam, si libuerit, merces eiusmodi ex ciuitate nostra Leopoliensi ad alia loca Regni nostri, quo voluerint, libere educant ac quovis precio nedum Christianae religionis verum etiam Judaeis ac cuiusuis alterius nationis hominibus vendant, utque libere tam Leopoli quam in aliis ciuitatibus Regni nostri versarentur, ac sine ullo interprete et custodia tam ipsi quam eorum familiares de ciuitate egrederentur et redirent, eximentes praeterea ipsos a Jurisditione quauis ordinaria et potestate iudicum, ita ut non nisi a Maiestate nostra Regia vel Commissariis nostris iudicarentur, idque ad quinque annorum decursum, verum quum nobis per certos consiliarios nostros expositum esset, eam suprascriptis Judaeis libertatem per nos concessam, Constitutionibus Regni nostri, quarum vigore Emporia seu Depositoria ciuitatum eiusdem Regni nostri roborata sunt, atque Juribus et Priuilegiis ciuitatis nostrae Leopoliensis in hac Conuentione coram nobis exhibitis, contrauenire, derógareque, perniciosumque esse violatis Priuilegiis Ciuitatis illius negociatores quosuis ultra Emporium cum mercibus proficisci, verum quod ipsi in loco imperii sese continere, mercesque, quascunque habuerint diuendere debeant, Proinde nos ne qua in parte tam leges et constitutiones Regni nostri, quam etiam Jura et Priuilegia Ciuitatis Leopoliensis labefactare videamur, de eorundem Consiliariorum Regni assensu et consilio, praenominatas Judaeorum suprascriptorum praerogatiuas et libertates tollendas et subleuandas duximus, tollimusque, subleuamus et relaxamus hisce

literis nostris, omnino id habere volentes, ut, posteaquam tam praefati Judaei, quam alii negociatores quomodolibet externi cum mercibus ad Ciuitatem nostram Leopoliensem aduenerint, se se ibidem pro natura Emporii seu Depositorii in omnibus gerant, et conseruent, neque usquam ultra Emporium merces euehere audeant, Ipsi quoque et eorum familiares de Ciuitate nostra Leopoliensi, nusquam sine Interprete Ciuili egrediantur. Tum si quopiam culpabiles, reprehensibilesque reperti fuerint, Judicio Magistratus Ciuitatis nostrae Leopoliensis more aliorum negociatorum hospitum subiaceant atque subsint. Quod ad uniuersorum et singulorum cuiuscunque dignitatis, officii, status et conditionis fuerint notitiam deducentes, mandamus, ut superius recensitam relaxationem et subleuationem concessionis praenominatae ratam et firmam habeant. In cuius rei fidem sigillum nostrum praesentibus est subimpressum. Datum Petricouiae in Conuentu Regni generali feria sexta ante dominicam Sanctissimae Trinitatis proxima. Anno Domini Millesimo Quingentesimo Sexagesimo Septimo. Regni nostri Anno XXXVIII.

Relatio Magnifici Valentini Dembienski de Dembiani Regni Poloniae Cancellarii.

Valentinus Szybýcký
R. P. Cancell. Secretarius

Auf der Rückseite: Abrogatio transeundi Emporium Leopoliense Judeis concessa 1567.

IV.

Ad nostram consularem resid. personaliter venientes providi Chaimus Cohen et Abraam Mosso Judei, mercatores Const., ad instanciam et requisicionem notariorum camere Leopol. per Zachariam Armenum, interpretem Ciuitatis Leop. personaliter illis astantem, recognouerunt et per expressum fassi sunt, quod ipsi a die vigesima quinta mensis maii anni D^ni^ 1569 ad similem diem 25 mai A^i^ D^i^ 1570 merces diuersi generis pro quinque millibus et octingentis florenis pecc. et preter has merces kuffas malmaticorum trecentas et septuaginta quatuor, Muscatelle uero septuaginta kuffas mercandi gratia in Ciuitatem Leopol. adduxerunt, a quibus mercibus tum etiam a Malmatico et Muscatelle ratione thelonei Leopol. **Mille floreni** pecc. soluendi prouenerant, quos tamen non soluerunt vigore immunitatis sue per S^an^ M^tem^ R^am^ illi concesse. Actum feria quarta in vigilia festi Sanctorum Petri et Pauli apostolorum proxima A^o^ D^ni^ MDLXX.

V.

Fideiussoria Judeorum turcicorum.

Stantes coram nostra consulari residencia personaliter Chaimus Cohen et Abraam Mosso, Judei turcici de Czarigrod, fideiusserunt presente officio, quia Abraam filius Jacobi Aboab, Izaac filius Abrami, Samuel Madziara, Jacob Izaac filius, de Ciuitate Selienik, Calman Alphan a Hierusalem de Schafet, Samuel Cohen, Johanan de Moreli, Seruitor Samuelis Cuthi Judei, in presens Veneciis captiui, et filie sue sponsus ac Isaias Mahasu Jentob a Samo Damascenus iudei sunt ex dicione Imperatoris Thurcarum homines non suspecti sed mercatores, ibique in Thurcia parentes, uxores, liberos et hereditates suas habentes et possidentes illisque non solum ipsi(s) sed etiam parentes, et uxores ac liberi sunt bene noti. Et ibidem prefati iudei aduene, quantum temporis ubi quisque eorum manserit, dixerunt. Imprimis Abraam Aboab Veneciis anno integro et medio, Calman Alphan tribus mensibus, Isaac filius Abraami quinque mensibus, Samuel Cohen Johanan annis tribus, Isaias Jentob Matain decem et medio mensibus Veneciis mercaturam exercuerunt, indeque ultima februarii extuerunt,[1]) Samuel uero Madziara quatuor menses in Ferrara et Jacub Isaac filius in Cracouia aliquot septimanis manserunt. Actum feria quarta die S. Anne A° D^{i} MDLXX.

VI.

(Auszug aus den: „Acta Consulum“ 1570; pag. 321.)

Litterae sacrae Maiestatis Regiae.

Pro parte Abrami Mosso Judei, Imperatoris Thurcarum subditi, oblatae.

Ad nostram consularem residenciam personaliter ueniens honestus Abraham Mosso iudeus, subditus Serenissimi imperatoris Thurcarum, obtulit nobis litteras uniuersales S^{ae} R^{ae} Maiestatis domini, domini nostri clementissimi, sub sigillo minoris cancellariae, manu propria eiusdem Regiae majestatis subscriptae, petens easdem ad acta nostra inscribi et ingrossari, Quarum litterarum tenor de uerbo ad uerbum sequitur et est talis.

Tenor mandati S^{ae} R^{ae} Maiestatis.

Sigismundus Augustus, dei gratia Rex Poloniae, magnus

[1]) wahrscheinlich: exierunt.

dux Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Masouiae, Samogitiaeque rex dux et heres.

Magnificis, Generosis, famatis, Palatinis, Castellanis, Capitaneis, theloneatoribus, Burgrabiis, Proconsulibus, Aduocatis eorumque locatenentibus aliisque, quibus praesentes nostrae fuerint exhibitae littere sincere et fidelibus nobis dilectis gratiam nostram Regiam. Magnifici, generosi, famati, sincere et fideles nobis dilecti. Permisimus honesto Abrahamo Mosso, Iudeo subdito Serenissimi et potentissimi Turcarum imperatoris, e regno et dicionibus nostris quinquaginta centenarios stanni in diciones predicti serenissimi et potentissimi Thurcarum imperatoris euehere. Quare mandamus sinceritati et fidelitati vestris ita omnino habere uolentes, ut, posteaquam presentibus predictum Abrahamum Mosso uel eius seruitores requisiti fueritis, uel aliquis S. et F.[1]) vestrarum requisitus fuerit, eiusdem Abrahamum ac eius seruitores cum predictis quinquaginta centenariis stanni ubique libere transire eosque centenarios stanni e Regno et dicionibus nostris euehere permittant nullumque impedimentum hac in re illis inferant, inferrique permittant, secus pro gratia nostra et debito officii sui ne faciant. In cuius rei fidem et euidencius testimonium Sigillum nostrum presentibus est subimpressum Datum Warschauiae die XVII. Mensis Decembris A° d^{i} MDLXX, Regni vero nostri anno XLI. Sigismundus Augustus Rex. Quas quidem litteras mandati Sacre Regie Maiestatis ita oblatas saluas integras omnique Suspicione carentes ad instanciam prefati Abraami Mosso Iudei actis nostris praesentibus consularibus acticari admisimus. Actum feria secunda ante festum sancte Agnetis proxima A° D^{i} MDLXXI.

VII.

Auszug aus: „Acta iud. civ. XII, pag. 522".

Jacob Sydis — Abraam Mosso

Judei Constantinopolutani.

..... Ipse Abraam Mosso proficiscens in Turciam dedit, pro se dictum Dauidum Mosso, fratrem suum, fideiussorem coram synagogis et officio iudaico, de soluendis Jacobo Sydis eiusmodi quinquaginta taleris, si eidem ab officio et iudicio praesenti adiudicarentur. Cuius fideiussorie scripturam hebraicam reproduxit, cuius est ad uerbum tenor talis, in polonicum translatus:

[1]) Sinceritatum et Fidelitatum.

Tenor fideiussorie.

Przed nami to bylo potwierdzono, zezual pan Abram syn pana Jacuba Mosso, jako Reby Jacob Sydis y Reby Chaskiel Lewi zostawili spólnie Reubarbarum pultora sta funtow w rękach namienionego pana Abrama Mosso w zakladzie piaczidziesiath talerów pieniędzi gotowych, które winien namieniony pan Chaskiel panu Jacubowi Sydis namienionemu. I mówil pan Chaskiel namieniony, że ma miecz prawa sprzerzeczonym panem Jacubem. A teraz dlatego, iż pan Abraam odjeżdża do Constantynopola zezwolił pan Dauid Mosso, iż ma być poręką, za zapłate, przerzeczonemu panu Jacubowi Sydis o pieczdziesiath talerów namienionych, ieśli mu prawo ich przysądzi na panu Dawidzie przerzeczonym, iż zapłaci panu Jacubowi Sydis namienionemu 50 talerów namienione. Będzie tesz powinien pan Dauid przerzeczony te coszystkie 50 talerós dać panu Jacubowi Sydis gotouemi pieniçdzmi przesz [besz] żadney odmowey ij przymuszenia. I potwierdzil swą przysięgą ten wszystek zapis. Stal się ten zapis we wtorek, 27. miesigca Sewad, 331 liatha we Lwowie. Jozwa syn Reby Moszeya szkolnika lwowskiego. Drugi Jozeph syn pana Moszaya Chassan, pissarz żydowski lwowski:

VIII.

(Aus den „Acta Consulum“ 1571; p. 799.)

Literae sacrae Regiae Maiestatis pro parte perfidi Dauidis Moscho Judei.

Notumfacimus uniuersis, uenisse ad nostram consularem residenciam perfidum Dauid Mosso, Jozefi Naxi, mercatoris imperatoris Thurcarum famulum, assumptoque sibi ad eum actum tutore Joanne Wloch, ciue Leopol., obtulisse nobis litteras Sacre R. Mtis dni, dni nostris clementissimi, petens illas ad acta nostra inscribi prout earum est tenor talis:

Zigmunth Augusth zbozei laski krol polski wielkie xiązę litewski ruski mazowiecki, zmoczki[1]) (sic) pan iedziedzic.

Sliachetnemu Corneadeszowi Mitnikowi naszemu ziem ruskich wiernemu nam mijlemu laskę naszę kroliewską. Sliachetni wiernij nam mijli, Dano nam thą pewną sprawą, iz W. t. niechcesz zachowacz Don Jozefa Naxi dworzanina Czesarza ye° mości tureczkiego thakze i slugi ijego przi they wolnosczi od placzenia czla, ktorązmi mu do pewnego

[1]) Zinnjdzki.

czaszu dali i czinijsz mu trudnosczi nijemale w pszewozeniu thowarow spaństw i dopańst[w] naszich. Czo iss ssie V. t. nad wolią i roskazanie nasze dzieije gdizess V. t. thamti czla stimi powinnoscziami ijako ije(go) predecessor V. t. trzimal od nasz przyal, Roskazuijemi V. t. ij tak koniecznie chczemi miecz, Abisz przirzeczonego Jozefa Naxi albo i slugi ijego przi wolnosczi wiszei mianowaney ijemu od nasz daney asz do skonczenija czaszu wlisczie naszim mijanowanego wczalie zachowali ij besz wszeliakieij mu trudnosczi albo wipominania czla, towarij iego wedlia listu naszego przepuszczał pod laską naszą i spowinnosczi szwey abisz konijecznije inaczei nieczinil, Dan Warszawie dnia XV mijessiancza grudnia Roku pańskiego MDLXXI, Panowania naszego XLII.

Sigismundus Augustus
Rex.

Quas quidem litteras S^ae^ R^ae^ M^tis^ nos videntes saluas esse, integras, omnique prorsus suspicione carere, easdemque ita ut habentur et ita ut preinserte fuerunt, de uerbo ad uerbum transsumi ad prefati Dauidis Moszo instanciam acticari permisimus. Actum ultima die mensis Decembris. A° quo supra.

המס־הסם

מהסם, מהסם, (מהסים), מחסם belegt Aruch aus Sabb. 147a Ket. 20b, B. m. 23b, Chul. 50a. Die Lesart schwankt, wie man aus Aruch, R. Chan., R. Gerschom u. Dikduke Soferim B. m. 23b ersieht. Sv מהסם haben die meisten Aruchhandschriften הסם, wie man aus Kohut an unrechter Stelle, sv הסם, erfährt. RGAR. Meir b. Baruch Berlin p. 192 hat (siehe auch No. 79f 11c Budapest und f. 19 Prag) הסם, die Parallelstellen, die Bloch z. St. verzeichnet, הסם. Als Bedeutung des Wortes ergiebt sich aus dem Zusammenhange: etwas bedenklich finden, nachdenklich werden, zögern. Von den bisher gegebenen Erklärungen ist die Fleischer'sche — bei Levy — erwähnenswert. Er vergleicht das arabische חַשִׁם sich schämen etwas zu tun. Ich halte das Wort, dessen handschriftliche Ueberlieferung, wie bemerkt, schwankt — הסם, הסם, — für das syrische: המם nachdenken, das im Jüdischaramäischen bisher gefehlt hat, und schlage vor überall מהמם zu lesen. Die Identität der beiden Wörter kann auch dann nicht zweifelhaft erscheinen, wenn man an der LA הסם festhalten will. Die Glosse Bar Bahlûl 638 (PSmith. 1022_3) המס=רנא ומתפלג cogitat et dubitat giebt genau die Bedeutung des Wortes an den talmudischen Stellen wieder.

Szegedin, November 1896. Immanuel Löw.

Besprechungen.

Heilprin, Michael, Bibelkritische Notizen. Ein nachgelassenes Manuskript. Baltimore 1893. Gr. 8. 185 SS.

Als Manuskript gedruckt, ist vorliegendes Buch im Auftrage der Söhne des verstorbenen Verfassers von Szold herausgegeben. Bessern Händen konnte die Arbeit kaum anvertraut werden. Neben der äußern und innern prächtigen und anmutenden Ausstattung ist die sorgfältig durchgeführte Korrektur besonders rühmenswert.

Wie Szold in seinem einleitenden Vorworte bemerkt, ist das unter den nachgelassenen Schriften Heilprins vorgefundene Werk vom Verfasser in seiner frühesten Jugend entworfen. Es enthält Materialien und Bausteine für die hebräische Sprachwissenschaft, die ohne Zweifel nach und nach zusammengetragen wurden, um für ein umfassendes Werk verwertet zu werden. Der Plan, der dem Verf. vorschwebte, ist leider unausgeführt geblieben, und die Umrisse erschienen in der vorgefundenen Gestalt. „Unter einer geschickten Hand", meint der Herausg. in seinem Vorworte, „kann das hier unvollendet Dargebotene zu einem vollendeten und bedeutenden Werke sich gestalten. Schreiber dieses selbst hat durch empfangene Anregung bereits manche Schwierigkeit gehoben und vieles Dunkle in der heiligen Schrift gelöst".

In der That bietet das Buch eine Fülle von Anregungen auf den verschiedensten Gebieten der Sprachwissenschaft und Bibelkritik in 301 Nummern, abgesehen von vielen Doppelnummern, und 33 Zusätzen.

Für die Hermeneutik sind beispielsweise bemerkenswert NNo. 1. 2. 8. 10. 16. 36. 44. 85 (wo מעת statt מאת zu lesen ist), 90 (wo ואי statt ואן und ט"ן statt ט' zu lesen ist, wie 274 richtig hat), 143. 144. 147. 283 usw.

Der Etymologie und Lexikologie, wobei die Mischnah und sonstige sprachliche Elemente herangezogen werden, sind gewidmet NNo. 3 (dazu Anhg. No. 30.) 45. 56. 200 201. 204 (dazu 278). 282. 290. Anhg. 16. 17 usw.

Den weitaus größten Teil nehmen mannigfache Winke für die Grammatik ein unter Hinweis auf Beispiele aus der Bibel und (wie z. B. 89. 114a. 177b, Anh. 18 u. a. m.) nachbiblischen Büchern. So namentlich No. 4 (Ergänzung des st. constr.), 6. 7. 8 (abstr. loco concr.), 11 (ה = ו, wobei jedoch הֲלֹה = הלא zu streichen ist), 12 (3. p. pl. für sing., wobei in dem aus Hiob XX 23 angeführten Verse עליו statt עיו gelesen werden muß), 13. 18. 30 (dat. = acc., wo es in der ersten Zeile ולהחיות für מלהחיות heißen muß), 28 (acc. = dat. oder praep.), 31 wie 47 u. 82a (sing. = pl.) usw. usw. Ähnliche Abweichungen in der Schreibweise sind zusammengestellt No. 93 (das ausgefallene א), 113b (ה paragog.), 132 (י parag.) u. dgl. m. Beispiele für Paronomasie und Allitteration bietet 140.

Bibelkritische Versuche enthalten u. a. NNo. 90. 91. 98. 100 bis 110. 174. 179a. 180. 195. 205. 221b. 229a. 261. 284. 295. 296. 299. 300. 301.

Auf Geschichte und Geographie deuten hin NNo. 185. 186a. 186b. Anh. 7—9 14. 15 usw.

An Reichhaltigkeit läßt die Schrift also kaum etwas zu wünschen übrig. Unstreitig umfaßt sie zahlreiche schätzenswerte, wenngleich

nicht immer neue Beiträge für Sprachwissenschaft und Bibelkritik. Allein sie kann und will nicht als Handbuch, sondern lediglich als Material dazu angesehen werden. Der Stoff ist ungeordnet und je nach dem Zufall und Einfall für den eigenen Gebrauch zusammengestellt. Daher kommt es, daß in dem Ganzen ein wirres Durcheinander herrscht, manche Wiederholungen vorkommen (wie 89 u. 135b., 204 u. 278, ja sogar derselbe Vers Lev. XIX 32 in derselben No. 8 zweimal), manches andere an ungehöriger Stelle erscheint. Dankenswerter wäre die Gabe, und der Nutzen, den sie gewährt, ein erhöhter gewesen, wenn wenigstens ein alphabetisches Sachregister das Auffinden des gebotenen Stoffes erleichtert hätte.

Soll das Buch den Nutzen bringen, den es zu bringen wohl geeignet ist, so müßte es gehörig gesichtet, das Zusammengehörige nebeneinandergestellt, das Verschiedene auseinandergehalten und eine entsprechende Inhaltsübersicht beigegeben werden. Am ehesten würde sich für diese Arbeit der Herausgeber selbst eignen, der mit dem Werke am besten vertraut ist und in seinem Vorworte die Veröffentlichung erläuternder Noten in Aussicht stellt.

Tilsit. Rabb. Dr. A. Ehrlich.

Stein, Salo, Materialien zur Ethik des Talmud. I. Die Pflichtenlehre des Talmud. Frankfurt a./M. Verlag von J. Kauffmann. 185 S.

Wie es scheint, eine Doktordissertation, die aber nicht sowohl als specimen doctrinae des Verfassers, denn als ein Zeugniss für die Genügsamkeit der Fakultät gelten kann, die sie als solches anerkannt hat. Eine geistige Unreife, wie sie hier zu Tage tritt, übersteigt selbst das Maass dessen, was bei dieser Art von Notschriften ohne Widerspruch hingenommen werden darf. Sechs Jahre will der Verf. den Vorstudien zu dieser Arbeit gewidmet haben, die einer Anregung seines Lehrers, Herrn Dr. A. Berliner, ihre Entstehung verdanken soll (S. 5). Wie schade um diese kostbare Zeit, die der Verf. vielleicht doch nützlicher hätte verwenden können. Im Vorliegenden wird uns allerdings nur ein Theil vom Ertrage seiner Studien dargeboten; aber nach dieser Probe möchten wir die Verantwortung nicht auf uns nehmen, den Verf. zur Veröffentlichung des noch Zurückgehaltenen zu ermuthigen. Die Vorbemerkungen (S. 5—43) ergehen sich in einem wirren Hin- und Hergerede über die Frage, ob es ein System der talmudischen Ethik gebe, wobei in buntester Reihenfolge die gelegentlichen Aussprüche anderer Schriftsteller citirt und einer angeblichen Kritik unterworfen werden, ohne daß der Verf nur den Versuch gemacht hätte, der Beantwortung der Frage um einen Schritt näher zu kommen. Der sprachliche Ausdruck ist vielfach schief und ungenau. So scheint dem Verf. die Bedeutung des Terminus petitio principii nach dem zweimaligen Gebrauch, den er von ihm macht (S. 7 und 12), völlig unbekannt zu sein.

Auf die Vorbemerkungen folgt ein Litteraturnachweis (S. 45—185). Wir können dem Verf. zu unserem Bedauern nicht einmal das Zugeständnis machen, auch nur nach dieser Richtung hin eine nützliche Vorarbeit geleistet zu haben, „wenn seine Sammelarbeit anders zu etwas anderem auch nichts nütze sein sollte". (S. 20). Aus der jedes Princips entbehrenden Zusammenstellung der verschiedensten Schriften und Abhandlungen, die oft mit der Ethik des Talmuds nicht das Geringste

zu thun haben, lässt sich ein orientierender Überblick über die in Betracht kommende Litteratur nicht gewinnen. Um die Litteraturkenntnis des Verfassers zu charakterisieren, wähle ich zwei Beispiele, die mir auf den ersten Blick entgegentraten. An der Spitze des Litteraturnachweises findet sich: Don J. Abarbanel ראש אמונה. Abgesehen von der wunderlichen Form des Autornamens, heisst das Buch nicht ראש אמונה, sondern mit offenkundiger Anspielung auf Hohel. 4, 8 ראש אמנה. Auf S. 106 wird der Litteraturnachweis „Ueber Jerusalem. Talmud" eröffnet mit: J. Bär, Geist des Jeruschalmi (Pseudo-Jonathan). Weiss der junge Theologe noch nicht einmal das sogenannte Jerusalemische Targum von dem Jerusalemischen Talmud zu unterscheiden?

Als Motto zu den Vorbemerkungen figuriert neben einem Satz aus Hegels Aesthetik folgendes Citat: „Legem non habentes natura faciunt legis opera" (Rom. 2). Ich habe den Verf. in Verdacht, dieses Citat irgendwo bei einem katholischen Schriftsteller aufgelesen und die Quellenangabe nicht verstanden zu haben. Denn daß ein junger und noch dazu orthodoxer jüdischer Theologe mit Bewusstsein einen Satz aus den Römerbriefen des Apostels Paulus seiner Arbeit als Motto vorangestellt habe, möchte ich doch für nicht wahrscheinlich halten. Der Verf. wird ja wohl auch wissen, dass die Briefe des Paulus griechisch und nicht lateinisch geschrieben sind.

G.

Steinschneider Moritz: Zusätze und Berichtigung zu meinem Bibliograph. Handbuch über die Literatur für hebr. Sprachkunde (Leipzig 1859.), Sonderabdruck aus dem „Centralblatt für Bibliothekswesen". Leipzig, Otto Harrassowitz 1896. Preis 2 Mark.

Das „Handbuch" von Steinschneider ist bis jetzt das einzige brauchbare bibliographische Hilfsmittel für Geschichte und Literatur der hebr. Sprachkunde. Bis zum Jahre 1850 reichend umfasst es mehr als 3000 Büchertitel. Aber als erste über J. Chr. Wolf hinausgehende Arbeit auf diesem Gebiete ist es, worüber niemand sich wundern wird, trotz alles Fleisses und aller Gründlichkeit eines Steinschneider von Vollständigkeit und Fehlerlosigkeit noch weit entfernt. Es ist daher mit Dank zu begrüssen, dass Steinschneider selbst es übernommen hat, auf Grund seiner nachträglichen Aufzeichnungen eine sehr grosse Anzahl von Zusätzen und Berichtigungen, über 1500 Notizen, im Centralblatt für Bibliothekswesen zu veröffentlichen. Besonderer Dank gebührt aber auch der Verlagsbuchhandlung, die durch Herstellung eines Sonderabdrukes es allen Besitzern des „Bibliographischen Handbuches" ermöglicht hat, in den Besitz der höchst wertvollen Zusätze und Berichtigungen zu gelangen. Eine Arbeit des Altmeisters der hebräischen Bibliographie bedarf keiner besonderen Empfehlung. Das „Handbuch" mit seinen Lücken und Fehlern ist längst vergriffen, die Zusätze und Berichtigungen werden als unentbehrliche Zugabe zum Handbuche wohl bald dessen Schicksal teilen, zumal nur 50 Exemplare als Separatabzug hergestellt sind.

Porges.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Eine bisher unbekannte dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift.

Von

Dr. J. Guttmann.

Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, besonders in ihren ersten Anfängen, bietet noch so viele ungelöste Räthsel dar, dass jede neue Veröffentlichung, die geeignet erscheint, das über dem Geistesleben jener Zeit ausgebreitete Dunkel auch nur einigermassen aufzuklären, mit herzlicher Freude begrüsst werden muss. Eine bisher unbekannte Schrift, die den Namen des Bachja Ibn Pakuda an der Stirn trägt, gewinnt aber für uns noch ein erhöhtes Interesse durch die Aussicht, die schriftstellerische Persönlichkeit des berühmten Verfassers der „Herzenspflichten" von einer neuen Seite kennen zu lernen und dabei vielleicht auch Einiges über das Leben dieses Mannes zu erfahren, für das wir bisher, jeder geschichtlichen Ueberlieferung entbehrend, nur auf vage Vermuthungen angewiesen waren. Eine eingehendere Beschäftigung mit der von Isaac Broydé herausgegebenen Schrift, auf die bereits Joseph Derenbourg in einer kurzen Notiz hingewiesen hatte[1]), hat mich aber davon überzeugt, dass der durch das Titelblatt[2]) erweckten Hoffnung, eine neue Schrift des Bachja Ibn Pakuda vor uns zu haben, die schwersten kritischen Bedenken entgegenstehen. Zwar ist auch mein hochverehrter und unvergesslicher Freund Derenbourg einem von Steinschneider ausgesprochenen Zweifel gegenüber für die Autorschaft Bachjas eingetreten. Allein offenbar hat Derenbourg dies Urtheil abgegeben auf Grund einer nur flüchtigen Kenntnissnahme von der Schrift, die noch dazu seinem damaligen Arbeitsgebiet ziemlich fern lag. Bei genauerer Durchforschung wären die zahlreichen Bedenken, die sich gegen diese Annahme erheben, auch seinem bewährten Scharfblick sicherlich

[1]) Revue des Études Juives B. XXV, S. 248 fg.

[2]) ספר תורות (?) הנפש לרבנו בחיי בן יוסף הדין הספרדי (בעל חובות הלבבות). Auch unter dem französischen Titel: Les Reflexions sur l'Ame par Bahya ben Joseph ibn Pakouda. Paris 1896. 8. S. 92. Hebr. Einleit. XI SS. französ. Einleit. 16 SS. Der arabische Titel lautet nach Derenbourgs Angabe: מעאני אלנפס לר׳ בחיי הדיין ב״ר יוסף.

nicht entgangen. Die Schrift in der uns vorliegenden Gestalt ist eine von Herrn Broydé angefertigte hebräische Uebersetzung des arabischen Originals, das uns, soweit bisher bekannt ist, nur in einer einzigen der Pariser Nationalbibliothek gehörenden Handschrift (No. 1340 fonds hébr.) überliefert ist. Wir hätten gewünscht, dass uns Herr Broydé, der als Schüler und Admanuensis Derenbourgs wohl eine genügende Kenntniss des Arabischen besitzen mag, entweder das arabische Original selbst, oder doch wenigstens eine zuverlässige Uebersetzung in einer europäischen Sprache dargeboten hätte. Für die Veröffentlichung in einer hebräischen Uebersetzung lag in Anbetracht des Leserkreises solcher Schriften ein triftiger Grund nicht vor. Auch scheint mir der Herausgeber weder die für eine solche Aufgabe erforderliche Gewandtheit im hebräischen Ausdruck, noch eine ausreichende Kenntniss des philosophischen Sprachidioms und der von den alten Uebersetzern eingeführten Terminologie zu besitzen[1]). Wir stossen bei der Lektüre auf zahllose Dunkelheiten, die das Verständniss erheblich beeinträchtigen, die aber der Herausgeber ohne jede Bemerkung hingehen lässt, was uns zu der Annahme berechtigt, dass diese Dunkelheiten zum Theil wenigstens seiner Uebersetzerthätigkeit zur Last fallen. Eine Veröffentlichung des arabischen Textes hätte uns zudem in den Stand gesetzt, durch eine Vergleichung mit dem arabischen Original der „Herzenspflichten" die Authentie unserer Schrift auch vom sprachlichen Gesichtspunkt aus prüfen zu können. Der Versicherung des Herausgebers, dass eine solche Vergleichung jeden Arabisten von der Autorschaft Bachjas überzeugen müsse[2]), können wir bei dem Mangel an kritischem Sinn, den er in seinen sonstigen Ausführungen verräth, ein entscheidendes Gewicht nicht beilegen. Auf eine Polemik gegen die anderen Argumente, mit denen er die Autorschaft Bachja's zu beweisen unternimmt, glauben wir verzichten zu dürfen. Der Herausgeber ist — wir bedauern, dies aussprechen zu müssen — ohne genügende Vorbereitung an seine Aufgabe herangetreten. Es fehlt ihm ebensosehr an wissenschaftlicher Methode wie an der unbedingt erforderlichen Ver-

[1]) Wir verweisen, um nur ein Beispiel herauszugreifen, auf das im dritten Kapitel zweimal gebrauchte: ספר מלכותי (S. 21. 23), das gar keinen Sinn giebt. Wahrscheinlich ist im Original von einer die Staatslehre behandelnden Schrift die Rede, was mit ספר מדיני hätte wiedergegeben werden müssen.

[2]) Hebr. Einleit. S. XI, franz. Einleit., S. 16.

trautheit mit dem Litteraturgebiet, dem unsere Schrift angehört, und so hat er nicht einmal das Problem erfasst, um das es sich in diesem Falle handelt.

Treten wir nun selber der Frage näher. In der Pariser Handschrift wird im unmittelbaren Anschluss an den Titel unserer Schrift Bachja Ibn Pakuda als deren Verfasser bezeichnet. Das ist eine positive Angabe, bei der wir uns in Ermangelung eines anderweitigen Zeugnisses allenfalls beruhigen könnten, wenn sie durch innere Gründe einigermassen unterstützt würde, oder wenn wenigstens der Inhalt der Schrift mit ihr nicht im Widerspruch stände. Wie verhält es sich nun in dieser Beziehung mit unserer Schrift? Von einer Bestätigung der Autorschaft Bachja's durch innere Gründe kann absolut nicht die Rede sein. Wer die Darstellung in unserer Schrift mit der in den „Herzenspflichten" vergleicht, der muss den Eindruck gewinnen, dass wir es hier mit zwei schriftstellerischen Erzeugnissen von durchaus verschiedenem Charakter zu thun haben. Der wohlgegliederten, systematischen Darstellung in den „Herzenspflichten" steht in unserer Schrift eine fast an das Tumultuarische grenzende Planlosigkeit gegenüber, die sich in den zahlreichen, von dem Verfasser selbst bemerkten, aber nur schlecht gerechtfertigten Wiederholungen[1]) noch besonders störend geltend macht. Nirgendwo zeigt sich in unserer Schrift auch nur eine Spur von der tiefen Innerlichkeit, welche die „Herzenspflichten" auszeichnet; auch an denjenigen Stellen, wo von den eigentlich religiösen oder ethischen Fragen gehandelt wird, erhebt sich die Darstellung niemals zu dem poetischen Schwung, der Wärme und Ergriffenheit, welche die „Herzenspflichten" zu einem so vielgelesenen Erbauungsbuch gemacht haben. Die Unbeholfenheit in der Darstellung liesse sich noch allenfalls erklären, wenn wir unsere Schrift als einen ersten schriftstellerischen Versuch des Verfassers ansehen dürften. Das ist aber nicht der Fall. Mindestens zwei andere Schriften sind ihr vorausgegangen: 1) eine an den Psalmvers ברכי נפשי את ד׳ (Ps. 103, 1) anknüpfende Seelenlehre in poetischer Form[2]) und 2) eine kosmologisch-metaphysische Schrift unter dem Titel: ספר הסדר והערכה ביצירה[3]). In der ersten Schrift hatte der Verfasser eine Darstellung der Seelenlehre gegeben,

[1]) S. 3.
[2]) S. 1—2.
[3]) S. 28. 74. 89

wie er sie weder bei einem seiner Vorgänger, noch bei einem seiner Zeitgenossen will gefunden haben. Ferner hatte er die verschiedenen Namen, mit denen die Seele bezeichnet werde, zu eruiren versucht und die Uebereinstimmung seiner Anschauungen mit denen der Schrift und der Tradition nachgewiesen. Die zweite Schrift muss sich, wie schon der Titel bekundet, mit den Fragen der Kosmologie beschäftigt und auch einzelne der in der vorliegenden Schrift behandelten Fragen umfasst haben, die aber dort in noch ausführlicherer Weise zur Erörterung gelangt sind[1]). Wir haben uns demnach in ihr eine Schrift von grösserem Umfange zu denken. Da die erstgenannte Schrift, sowohl was die Anschauungen über das Wesen der Seele, als was deren Namen betrifft, mancherlei Anfechtungen erfahren hatte[2]), so glaubte der Verfasser, den Gegenstand noch einmal aufnehmen und in der vorliegenden Schrift, die gewissermassen einen Kommentar zu jener bilden sollte, die Dunkelheiten der früheren Darstellung durch eine eingehendere Behandlung aufhellen zu sollen. Zu der Verschiedenheit des schriftstellerischen Charakters, wie er sich uns in beiden Schriften darstellt, kommt noch ein anderes Moment hinzu. Wäre der Verfasser der „Herzenspflichten" zugleich der Urheber unserer Schrift gewesen, so dürfte man erwarten, dass entweder in den „Herzenspflichten", wenn ihnen die anderen Schriften vorausgegangen sind, diese oder doch wenigstens eine derselben erwähnt würden, oder dass in unserer Schrift, wenn sie die jüngere wäre, der „Herzenspflichten" Erwähnung geschähe. Da weder das Eine noch das Andere geschieht, so dürfen wir auch darin ein schwerwiegendes Argument gegen die Annahme erblicken, dass unsere Schrift dem Verfasser der „Herzenspflichten" ihre Entstehung verdanke. Gegen die Autorschaft Bachja's spricht ferner die völlige Verschollenheit, in die unsere Schrift gerathen ist. Eine von dem Verfasser der „Herzenspflichten" herrührende Schrift wäre wohl nicht so unbeachtet geblieben, dass sich in der gesammten Litteratur auch nicht die leiseste Spur von ihrer Existenz erhalten hat.

Zu dem gleichen Ergebniss gelangen wir, wenn wir den Inhalt beider Schriften in's Auge fassen. Sehen wir von

[1]) S. 89.

[2]) Vgl. auch S. 43, wo des Einwandes Erwähnung geschieht, dass die Weisen nur fünf und nicht wie hier zehn Namen der Seele aufgestellt hätten.

denjenigen Anschauungen ab, die hier wie dort auf dieselbe Quelle, z. B. den Neuplatonismus, zurückzuführen sind, so beschränkt sich das Uebereinstimmende auf einige wenige Aussprüche, die, dem Anschauungskreise jener Zeit angehörend, sich ebenso gut auch bei anderen Schriftstellern nachweisen lassen. So z. B. die Bemerkung, die Gotteserkenntniss des Gläubigen bestehe darin, dass er sich bewusst sei, das Wesen Gottes nicht erfassen zu können[1]), für die Bachja sich in den „Herzenspflichten" ausdrücklich auf den Ausspruch eines Weisen beruft[2]). Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung, dass die Philosophie in der Selbsterkenntniss bestehe[3]); sie wird gleichfalls von Bachja in den „Herzenspflichten" als Citat angeführt[4]). Nehmen wir noch hinzu, dass unsere Schrift in der Auslegung derselben Bibelstellen vielfach von den „Herzenspflichten" abweicht[5]), so glauben wir, den Beweis erbracht zu haben, das sich die Autorschaft Bachjas für unsere Schrift kaum aufrecht erhalten lasse. Was aber den Abschreiber oder dessen Gewährsmann darauf gebracht hat, unsere Schrift dem Verfasser der „Herzenspflichten" zuzueignen, mag vielleicht der Umstand gewesen sein, dass der bekannten, in allen Ausgaben der „Herzenspflichten" abgedruckten Tochacha des Bachja Ibn Pakuda der Psalmvers ברכי נפשי את ד׳ vorangestellt ist, was zu einer Verwechselung mit dem an denselben Vers sich anlehnenden Lehrgedicht geführt hat, als dessen weitere Ausführung, wie wir gesehen haben, unsere Schrift sich darstellt.

Hat sich auch die Autorschaft des Bachja Ibn Pakuda für unsere Schrift als unhaltbar erwiesen, so bietet sie doch des Interessanten genug dar, um ihr trotzdem unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Was die Zeit ihrer Abfassung betrifft, so mag sie nicht viel jünger als die „Herzenspflichten" sein[6]) und etwa der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts

---

[1]) חורות הנפש, S. 1. Herzenspfl. I, cap. 10, S. 74 (ed. Stern, Wien 1856).

[2]) Vgl. Mose Ibn Esra, Zion II, S. 136; Abraham Ibn Daud, Emuna Rama, S. 56; Kaufmann, Attributenlehre S. 444, Anmerk. 127.

[3]) ת״נ S. 3. 56. Herzenspfl. II, cap. 5. S. 100.

[4]) Vgl. Gabirol, Falaquera's Auszug I, § 1. (Fons vitae, ed. Baeumker, S. 4); Falaquera's Mebakkesch, S. 47 a; Algazali מאזני צדק, S. 28; Encyclopädie der laut. Brüder, Dieterici Naturansch., S. 21—162. Batlajusi, העגולות הרעיוניות (ed. Kaufmann, Budapest 1880), S. 27.

[5]) Vgl. zu Jes. 48, 13 ת״נ, S. 12 und Hzpfl. I, cap. 7; zu Jes. 45, 7 ת״נ, S. 15 und Hrzpfl. III, cap. 8; zu Spr. Salom. 18, 14 ת״נ, S. 84 und Hzpfl. VIII, cap. 3.

[6]) Vgl. Rapoport, Biographie des R. Natan, Bickure ha-Ittim 10 Anmerk. 40; Graetz, Geschichte der Juden, VI³, S. 40.

angehören. Ein früherer Zeitpunkt ist ausgeschlossen, weil der Verfasser bereits die Schriften des im Jahre 1039 gestorbenen Ibn-Sina kennt[1]), wenn er auch in der Eintheilung der Seelenkräfte ebensowenig wie der Verfasser der „Herzenspflichten" dem berühmten arabischen Philosophen folgt[2]). Ebenso findet sich in unserer Schrift ein Citat aus dem Megillat Setarim des Nissim ben Jacob aus Kairuan[3]), der im Jahre 1037 noch gelebt hat[4]). Später als in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts aber kann der Verfasser unserer Schrift nicht gelebt haben, da er nicht einmal die Philosophie Gabirols mehr zu kennen scheint, die er doch als seinem Anschauungskreise so nahe liegend nicht ignorirt haben würde[5]).

Aus dem Gebiete der jüdischen Litteratur werden in unserer Schrift neben Bibel und Talmud nur noch das Citat aus Nissim ben Jacobs Megillat Setarim und einige Schriften Saadia's angeführt. Von den bibelexegetischen Schriften Saadia's finden wir die Kommentare zu Exodus und Leviticus[6]) und den Kommentar zum Buche Hiob[7]) erwähnt. Höchst interessant ist die Bemerkung, die sich auf Saadias Schrift gegen Chiwwi Albalchi bezieht[8]). Im dritten Kapitel unserer Schrift soll nämlich der Nachweis geführt werden, dass unter der Finsterniss im biblischen Bericht über den ersten Schöpfungstag nicht die gewöhnliche Finsterniss, das blosse Fehlen des Sonnenlichtes, zu verstehen sei, sondern

---

[1]) S. 5. 29.

[2]) Vgl. Kaufmann, Theologie des Bachja Ibn Pakuda, Wien 1874, S. 15. Damit entfällt der von Kaufmann geführte Beweis, dass Bachja den Ibn Sina nicht gekannt habe, weil er ihm in der Eintheilung der Seelenkräfte nicht gefolgt sei.

[3]) S. 19. Dass Goldenthal bereits im Jahre 1847 den „Schlüssel" des R. Nissim veröffentlicht hat, ist Herrn Broydé unbekannt geblieben, wie aus der Anmerkung zu diesem Citat hervorgeht.

[4]) Vgl. Rapoports Biographie des R. Nissim, Bikkure ha-Ittim 12 S. 11; Michael, Or ha-Chajim, S. 560; Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen, S. 932.

[5]) Wo unsere Schrift sich mit Gabirol berührt, haben beide aus neuplatonischen Quellen geschöpft. In der Stellung, die der Materie angewiesen wird, folgt unsere Schrift nicht Gabirol, sondern der sogenannten aristotelischen Theologie oder den lauteren Brüdern. Der Parallelismus zwischen Bachja's und Gabirol's Schriften, den Broydé aufstellt (hebr. Einleit., S. 9), entbehrt jeder wissenschaftlichen Begründung.

[6]) S. 68.

[7]) S. 18—19. 87.

[8]) S. 20.

dass man sich im Gegensatz zu dieser, der accidentiellen Finsterniss, jene als eine wesenhafte Finsterniss oder als die Urmaterie zu denken habe. Im Zusammenhang damit wird die Lehre der Magier bekämpft, dass Licht und Finsterniss als zwei Gottheiten, als die beiden Urprincipien aller geschöpflichen Dinge zu betrachten seien. Bei dieser Gelegenheit kommt der Verfasser auch auf Saadia's Schrift gegen Chiwwi zu sprechen. Auch Saadia, so führt er aus, habe in dieser Schrift den Bibelvers Gen. 1, 2 in gleichem Sinne erklärt. Dass Saadia aber die Schrift gegen Chiwwi in hebräischer Sprache verfasst habe, finde darin seine Erklärung, dass Chiwwi der Ansicht der Magier gefolgt sei und es auf eine Unterwühlung der Thora abgesehen habe. Darum habe Saadia für seine Polemik, um sie nicht der grossen Menge zugänglich zu machen, nicht die arabische Sprache wählen dürfen[1]). Hier erfahren wir zum ersten Mal etwas Bestimmtes über die Tendenz, die Chiwwi Albalchi in seiner schriftstellerischen Thätigkeit verfolgte. Chiwwi war ein Anhänger der dualistischen Lehre der Magier und hat wohl auch die Thora in diesem Sinne auszulegen gesucht[2]). Vielleicht hat auch Saadia aus diesem Grunde sich in seinem Amânât so eingehend mit der Widerlegung des Dualismus beschäftigt, da nach dem Berichte Abraham Ibn Daud's die Schriftauslegung des Chiwwi Albalchi bis in die Kinderschulen eingedrungen war[3]). In sehr ausgiebiger Weise wird in unserer Schrift Saadia's Kommentar zum Sepher Jezira benutzt. Ganze Partieen unserer Schrift sind diesem Kommentar entlehnt, besonders die Lehre von der Schöpfung durch das

[1]) So nach dem von Derenbourg angeführten arabischen Texte, während nach Broydé's Uebersetzung die Schrift gegen Chiwwi umgekehrt in arabischer Sprache verfasst gewesen wäre. Dafür aber hätte es keiner Rechtfertigung bedurft, da Saadia ja fast alle seine wissenschaftlichen Schriften in arabischer Sprache verfasst hat. Ist der Text bei Derenbourg richtig, so muss man die Stelle mit ihm so auffassen, dass Saadia die Schrift nicht arabisch verfasst habe, um sie den Magiern zu entziehen. Nach Broydé's Wiedergabe der Stelle hätte Saadia das Arabische gewählt, um nicht die ungelehrten Juden mit Chiwwis Kritik bekannt zu machen.

[2]) Der Vorwurf, den Abraham Ibn Daud im Sepher ha-Kabbala wider Chiwwi mit den Worten erhebt: [חרשה] בדה מלבו תורה (vgl. Saadia Ibn Danan in Edelmann's Chemda Genusa, S. 28) wäre demnach so aufzufassen, Chiwwi habe die Thora in einer Weise umgedeutet, dass dadurch gleichsam eine ganz andere Thora entstanden sei. Vgl. Guttmann, Die Bibelkritik des Chiwwi Albalchi nach Saadia's Emunot we-Deoth in Frankel-Graetz Monatsschrift 1879, S. 260 fg.

[3]) Sepher ha-Kabbala.

Einzeichnen der Buchstaben und Zahlen in die Luft[1]), die Lehre von der Allgegenwart Gottes vermittelst der feinen Luft[2]) und die Lehre von der Herrlichkeit Gottes oder den Lichtgestalten, in denen Gott sich dem Menschen offenbare[3]). Sehr auffallend ist es, dass das Hauptwerk Saadia's, sein Amânât, nicht nur nicht erwähnt, sondern auch kaum an irgend einer Stelle benutzt wird[4]), obgleich doch gerade dieses Buch dem Verfasser die mannigfachsten Anregungen hätte bieten müssen.

Aus dem Gebiete der nichtjüdischen Litteratur haben wir neben der Lehre der Magier und den Citaten aus Ibn Sinas Schriften nur noch die Lehrmeinung eines Schulhauptes der Mutazila und die eines Schulhauptes der Mutakalimun erwähnt gefunden. In der Seelenlehre, so wird im ersten Kapitel unserer Schrift ausgeführt, sind zwei Hauptrichtungen zu unterscheiden, die eine ist die der Naturforscher und die andere die der Metaphysiker. Nach der Lehre der Naturforscher ist die Seele nur ein Schmuck des Körpers, ein accidentieller Zustand, der von dem Stoff des Körpers getragen wird und auch mit dem Körper wieder vergeht. Nach der Lehre der Metaphysiker dagegen ist die Seele eine geistige Substanz, die vor dem Körper entstanden ist und nach der Zerstörung des Körpers fortbesteht, so dass eine Zerstörung der Seele überhaupt undenkbar ist. Während die Lehren der Metaphysiker zumeist aus der Thora geschöpft sind, stehen die ihnen entgegengesetzten Lehren der Naturforscher mit den Lehren der Thora meist im Widerspruch. Von den Bekennern der geoffenbarten Religionen huldigen fast alle den Lehren der Metaphysiker vom Wesen der Seele; eine Ausnahme machen allein unter den Muslimen die mutazilitische, von Abu Haschim Ibn Ǵubbâi gestiftete Sekte der Ǵubbâîja und unter den Juden die Sekte der Karäer[5]). Wird diese Ansicht von dem Verfasser als der Lehre der Bibel widerstreitend zurückgewiesen, so ertheilt er dagegen der Ansicht eines Schulhauptes der Mutakalimun unter grossen Lobeserhebungen und in feierlichster Weise seine Zustimmung. Es

---

[1]) S. 9. 12.
[2]) S. 13. 14.
[3]) S. 14. 68 fg.
[4]) Die gleiche Interpretation von Kohel. 3, 21 in unserer Schrift (S. 80) und bei Saadia (Emunot VI, S. 96, ed. Slucky) erklärt sich wohl aus einer Benutzung von Saadia's exegetischen Schriften.
[5]) S. 4—5.

handelt sich um die Lehre, dass Vernunft und Erkenntniss beim Menschen erst im Zustand seiner vollendeten Entwickelung zu Tage treten[1]). Dem Gedankenkreis des Kalam gehört auch die in unserer Schrift erwähnte und, wie es scheint, vom Verfasser getheilte Ansicht an, dass die den Tugenden der menschlichen Seele entsprechenden Gegensätze nicht als blosse Privationen, sondern als wirklich existirende Eigenschaften zu betrachten seien, denn Gott habe die Dinge und ihre Gegensätze geschaffen, damit jene durch diese zur Erkenntniss des Menschen gelangen[2]).

Fügen wir noch Einiges über den philosophischen Standpunkt unserer Schrift hinzu. In den ethischen Grundanschauungen stimmt sie vollkommen mit der Lehre des Plato überein. Es werden vier Cardinaltugenden angenommen: die Weisheit, der Muth, die Keuschheit oder die Selbstbeherrschung und die Gerechtigkeit. Die Weisheit wird auf die Vernunftseele, der Muth auf die Thierseele und die Keuschheit oder die Selbstbeherrschung auf die Pflanzenseele zurückgeführt. Aus der gleichmässigen Zusammenstimmung dieser drei Tugenden entsteht als höchste Tugend die Gerechtigkeit, die denjenigen, der sie besitzt, geeignet macht, der Führer einer Gemeinschaft zu werden[3]). Auf die Abhängigkeit von Saadia's Jezirakommentar in der Lehre von der Schöpfung und in einigen anderen Punkten haben wir bereits hingewiesen. Nicht unwesentlich ist auch der Einfluss, den der neuplatonische Litteraturkreis, wie die sogenannte aristotelische Theologie, die Encyclopädie der lauteren Brüder u. A., auf die in unserer Schrift vorgetragenen Anschauungen ausgeübt hat. Was hier über den Einfluss der Gestirne auf die Entwicklung des Embryo und über die Vereinigung der verschiedenen Seelenkräfte mit dem leiblichen Organismus des Menschen gelehrt wird[4]), bietet so viele Berührungspunkte mit den Anschauungen der lauteren Brüder dar[5]), dass sich die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses kaum wird abweisen lassen. Noch durchschlagender ist die Uebereinstimmung mit der sogenannten aristotelischen Theologie in der Stufenreihe der

---

[1]) S. 26.

[2]) S. 7. Vgl. Maimonides, More I, cap. 73 (Munk, Guide I, pag. 395—398).

[3]) S. 7. 44 fg. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen. II², S. 566 fg.

[4]) S. 50—59.

[5]) Vgl. Dieterici, Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert, S. 64—95.

Wesen, wie sie in unserer Schrift aufgestellt wird, nämlich: 1) Wirkende Vernunft, 2) Allseele, 3) Natur, eine Kraft der Allseele, 4) die Materie, die allen körperlichen Dingen zu Grunde liegt, 5) Sphärenkörper, 6) Körper der Gestirne, 7) 8) 9) 10) die vier Elemente[1]). Auch die Bemerkung, dass die Pflanzen- und die Thierseele beim Menschen als der Körper, d. h. der Stoff, für die Vernunftseele zu betrachten seien[2]), entspricht der Anschauung des Neuplatonismus, dass das Untere immer als die Materie für das Obere zu betrachten sei[3]).

Wir wollen nun die in unserer Schrift entwickelten Anschauungen dem Leser in einer zusammenfassenden Darstellung vor Augen führen.

Zwei Quellen der Erkenntniss sind dem Menschen von Gott verliehen, die Thora und die Vernunft. Was ihm die Vernunft versagt, wird ihm durch die Thora erschlossen, und was ihm die Thora versagt, wird ihm durch die Vernunft erschlossen[4]). Die Thora ist kein Buch, das sich, wie manche behaupten wollten, nur auf die Lehren der Staatsordnung oder auf die Ethik beschränkt; sie will uns auch nicht im Gegensatz zur Vernunfterkenntniss eine blosse Offenbarungslehre darbieten. Die Thora stellt sich vielmehr die Aufgabe, den Menschen auch über die verborgensten Geheimnisse der Schöpfung aufzuklären, und will ihm einen Einblick in die Weisheit des Schöpfers gewähren[5]). Manches freilich wird in der Thora nur im Bild und Gleichniss dargestellt; wer aber das Bild und Gleichniss zu deuten weiss, dem werden die darin enthaltenen Wahrheiten mit voller Klarheit vor die Seele treten[6]). Die tiefsten und abstraktesten Erkenntnisse, die sich der menschlichen Vernunft entziehen, werden dem tiefer Forschenden durch die Thora erschlossen[7]). Die Grösse und Herrlichkeit der Thora ist aber nur derjenige zu

---

[1]) S. 70—78. Vgl. Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, S. 38; Dieterici, Weltseele, S. 15 fg.; Dieterici, Die Natur anschauung, S. 141. Die gleiche Stufenfolge wurde auch in den pseudoempedokleischen Schriften aufgestellt. Vgl. Schahrastani (Uebersetz. von Haarbrücker) II, S. 91; Guttmann, Philosophie des Gabirol, S. 33 fg. Auf einige andere Entlehnungen aus der aristotel. Theologie kommen wir später zurück.

[2]) S. 25.

[3]) Vgl. Dieterici, Weltseele, S. 25. 40. u. a. O.

[4]) S. 62.

[5]) S. 8. 21 fg.

[6]) S. 8.

[7]) S. 21.

würdigen im Stande, der sie nicht bloss überlieferungsmässig auffasst, sondern durch vernünftige Forschung ihren tieferen Sinn zu ergründen sich bemüht[1]). Indem die Thora uns die Erkenntniss Gottes zur Pflicht macht (Deut. 4, 39), weist sie uns selbst auf die Nothwendigkeit der Forschung hin. Durch die Gotteserkenntniss, die uns Vernunft und Thora übermitteln, wird uns aber der Weg auch zu den anderen Wissenschaften geebnet[2]).

Das gesammte Universum, das obere und das untere, theilt sich in zweierlei Substanzen, in einfache und zusammengesetzte Substanzen[3]). Die einfachen Substanzen sind als Emanationen aus Gott hervorgegangen. Unter einer Emanation versteht man nämlich eine Wirkung Gottes, die sich durch sein Wesen ohne eine Vermittlung und nicht in Zeit und Raum vollzieht. Aus einer solchen Emanation des göttlichen Wesens entstehen die wirkenden Substanzen, während der Mensch, der nur vermittelst eines Werkzeuges und in Zeit und Raum wirken kann, nur künstliche Accidentien hervorbringt[4]). Je näher eine Substanz dem Schöpfer ist, desto einfacher ist sie; je mehr sie sich von ihm entfernt, desto zusammengesetzter wird sie. Die von Gott geschaffenen Substanzen, zehn an der Zahl, sind von Gottes Weisheit so geordnet, dass eine die andere voraussetzt und ohne sie nicht gedacht werden kann. Die erste, einfachste, weil Gott am nächsten stehende Substanz ist die שכינה, die in der Schrift auch der Name oder die Herrlichkeit Gottes und im Targum wie im Salomonischen Spruchbuch die חכמה genannt wird. Sie ist mit dem νοῦς ποιητικός der Griechen identisch. Die zweite Substanz ist der כבוד אלהי ישראל und mit der Allseele der Griechen identisch, da sie durch ihre natürliche Kraft die Sphären bewegt, wie die partikuläre Seele durch ihre natürliche Kraft den Körper bewegt. Der כבוד אלהי ישראל oder die Allseele vertritt in gewisser Beziehung auch die Stelle des ersten כבוד oder der שכינה; sie schreibt gleichsam nieder, was ihr von der göttlichen Weisheit enthüllt worden ist. Als Allseele hat sie auf der einen Seite, wo sie sich mit der wirkenden Vernunft berührt, die Eigenschaft der wirkenden Vernunft, und auf der anderen Seite,

---

[1]) S. 24.
[2]) Das.
[3]) S. 70. Der Ausdruck הגופים ist wohl vom Uebersetzer fehlgegriffen; sinngemäss kann es nur עצמים heissen.
[4]) S. 65.

wo sie sich mit der Natur berührt, hat sie die Eigenschaft der Natur. Die dritte Substanz nämlich ist die Natur. Diese drei Wesen sind einfache Substanzen, die, eine der anderen folgend, die Emanation des Schöpfers und seinen Willen weiter fortpflanzen und die Gesetze der göttlichen Weisheit den Welten mittheilen, so dass der Wille Gottes in dieser und in jener Welt zur Verwirklichung gelangt. Die vierte Substanz ist die Materie oder ὕλη, die mit der Finsterniss im Bericht über den ersten Schöpfungstag identisch ist. Die Materie ist nicht unerschaffen oder ewig[1]); es kommen ihr ursprünglich weder Wirkung, noch Bewegung oder Leben zu; sie hat aber die Kraft, diese in sich aufzunehmen Aus ihr stammen alle körperlichen Geschöpfe, die der Aufnahme von Accidentien zugänglich sind. Indem die Materie die Formen in sich aufnimmt, wird der Charakter der Stofflichkeit, der Schädlichkeit und Dunkelheit, der sich allen aus ihr zusammengesetzten Dingen mittheilt, gemildert und gemindert. Die fünfte Substanz ist der Sphärenkörper, der die Accidentien der Drehung und Bewegung annimmt. Die sechste Substanz wird durch die Körper der Sterne dargestellt, die leuchtend und glänzend sind, weil sie den ersten und einfachen Substanzen, die nicht in Zeit und Raum geschaffen sind, nahe stehen. Die vier folgenden Substanzen sind die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde. Diesen durch Emanation aus Gott hervorgegangenen Wesen folgen die durch Zusammensetzung entstandenen Dinge: Minerale, Pflanzen, Thiere und zuletzt der Mensch. Als das letzte aller Geschöpfe trägt der Mensch in seinem Wesen die Spuren und Einwirkungen aller anderen Schöpfungsbereiche in sich[2]). Sein Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt; mit dem Körper verbindet sich die Seele, die geistige Intelligenz, die als eine Emanation des göttlichen Lichtes sich auf den Menschen herniederlässt und ihn zur Erkenntniss Gottes befähigt[3]). Das wahre Wesen des Menschen besteht in seiner Seele, denn nur durch die vernünftige Seele stellt sich uns der Mensch als ein geistiges Gebilde dar, während er ohne sie von dem Mineral und dem Thiere nicht wesentlich verschieden wäre. Im Menschen sind zwei Welten vereinigt; mit der Seele und der Vernunft gehört der Mensch der oberen oder der Geisteswelt, mit

[1]) S. 19.
[2]) S. 70—73.
[3]) S. 33.

dem Körper und dessen Accidentien gehört er der unteren Welt an. Der menschliche Körper ist dem natürlichen Sphärenkörper, der Geist des Menschen dem Sphärengeist und die Einwirkung der menschlichen Seele auf den menschlichen Körper der Einwirkung der Sphärenseele auf den Sphärenkörper zu vergleichen. Wie die Sphärenseele dem Sphärenkörper in der Zeit vorausgeht, so geht auch die menschliche Seele dem menschlichen Körper in der Zeit voraus. Der Körper des Menschen ist zwiefacher Art: erstens der den Sinnen wahrnehmbare Körper und zweitens die Pflanzen- und die Thierseele, die der Erde entstammend[1]), gewissermassen den Körper für die Vernunftseele darstellen[2]).

Bevor die Seele zur Vereinigung mit dem Körper gelangt ist, hat sie alle Sphären des Seins durchwandert und durch deren Einwirkung die mannigfachsten Umhüllungen angenommen, so dass sie bei ihrer Vereinigung mit dem Körper, in die Finsterniss der Materie versenkt, ihr Licht verdunkelt und ihre Erkenntniss eingebüsst hat[3]). Manchmal verweilt die Seele, ehe sie auf Gottes Geheiss zum Menschen gelangt, längere Zeit in einer bestimmten Sphäre, dann wird diese Sphäre einen stärkeren und mächtigeren Eindruck auf sie machen als die anderen Sphären, durch die sie schnell hindurchgegangen ist. Daher kommt es, dass bei manchen Menschen der Eindruck einer bestimmten Sphäre, wie des Saturn, des Jupiter oder des Mars, stärker als bei anderen Menschen hervortritt. Alle Verschiedenheit in den Wirkungen und Strebungen der einzelnen Seelen kann eben nur von den Eindrücken herrühren, die sie von aussen erfahren haben, denn als Emanationen Gottes, dessen Wesen jede Verschiedenheit ausschliesst, können auch sie ihrem Grund und Wesen nach nicht verschieden sein. Indem die Seele durch den Sphärenkörper hindurchgeht, nimmt sie gleichsam eine sphärische Hülle an; sie verkörperlicht sich dadurch, dass sie Etwas von der Körperlichkeit des Sphärenkörpers in sich aufnimmt, was in noch höherem Maasse bei der Sphäre der vier Elemente geschieht, durch deren Einwirkung die Seele so verkörperlicht wird, dass sie auch von den Sinnen wahrgenommen werden kann[4]). Es ergeht der Seele in dieser

[1]) S. 81.
[2]) S. 24.
[3]) S. 74.
[4]) Hier wird, wie es scheint, die Seele mit dem Menschen überhaupt identificirt.

Beziehung wie jedem Wesen, das, zur Erde herniedersteigend, sich mit dem Irdischen umhüllt und dessen Spuren an sich trägt. So hat sich selbst die Schechina dem Mose in irdischer Gestalt offenbart; dem israelitischen Volke ist Gott in einer Wolke erschienen, die, wenn er sich wieder erhob, entschwunden ist. Will man die Seele ihrem wahren Wesen nach erkennen, so muss man die Gewänder und Hüllen, die sie angenommen hat, eine nach der anderen abstreifen, bis sie, von aller Verdunkelung befreit, in ihrer Reinheit und Lauterkeit dasteht[1]). Durch ihre Verbindung mit dem Körper büsst die Seele, von der Trunkenheit der Sinnlichkeit erfasst, die Erkenntnisse ein, die sie ursprünglich vor der Vereinigung mit dem Körper besessen hat. Dies geschieht deshalb, damit sie sich zunächst der Ausbildung des Körpers widme, denn wäre sie nicht vom Rausch der Sinnlichkeit erfasst, so würde sie sich um diese Welt nicht kümmern und der Körper würde unentwickelt bleiben. Durch das Licht der Seele aber erlangt der Mensch die verlorenen Erkenntnisse wieder. Wenn er die Trunkenheit der Sinnlichkeit von sich abthut, zerstreut die vernünftige Seele die Wolken, die ihr die Erkenntnisse verhüllt, und sie erinnert sich wieder alles dessen, was sie in ihrem früheren Zustande besessen hat[2]).

Wozu aber steigt die Seele überhaupt in die irdische Welt hernieder? Weil sie als das aus Gott stammende Licht die Aufgabe hat, die Dinge der Erdenwelt, und besonders die Pflanzen- und die Thierseele, zu läutern und von der ihnen anhaftenden Finsterniss zu befreien[3]); durch sie sollen die Seelen zu einer immer höheren Stufe emporgehoben werden, die Pflanzenseele zur Stufe der Thierseele, die Thierseele zur Stufe der Vernunftseele und die Vernunftseele zur Stufe der wirkenden Intelligenzen[4]). Ferner soll die Seele durch die Berührung mit der irdischen Welt, durch die Mühseligkeit und Schmerzen, die sie hienieden zu erdulden hat, sich des Vorzugs der oberen Welt, aus der sie stammt, und der dort herrschenden Seligkeit bewusst werden[5]).

---

[1]) S. 76—78.

[2]) S. 56. vgl. S. 35. 74—75. Auch in der Lehre von der Wiedererinnerung folgt unser Verfasser dem Plato. Ueber die Stellung Plotins zu dieser Lehre vgl. Guttmann, Gabirol, S. 258 Anmerk. 4.

[3]) S. 72.

[4]) S. 79.

[5]) S. 82—83. Dieselben Argumente finden sich auch in der bekanntlich nur Excerpte aus Plotin enthaltenden Theologie des Aristoteles, S. 77 (Plot. IV, 8. 5); S. 82 (Plot. IV, 8. 7).

Nachdem die Seele das ihr von Gott aufgetragene Werk vollbracht und die Bestimmung erfüllt hat, zu der sie von Gott herniedergesandt wurde, wird sie nicht länger auf Erden zurückgehalten; sie kehrt vielmehr dann zu ihrer ursprünglichen Heimath zurück[1]). Wie bei der Auflösung der aus körperlichen Elementen zusammengesetzten Dinge jeder Bestandtheil zu seinem Element zurückkehrt, so kehrt nach dem Tode auch die Seele zu ihrem Element oder Urgrund zurück. Dass mit der Zerstörung des Körpers nicht auch die Seele untergeht, lehrt unzweifelhaft auch die Schrift, da sie vom Tode immer nur als vom Untergang des Körpers spricht. Aus dieser Anschauung der Schrift erklärt es sich auch, wenn von den Erzvätern und Propheten berichtet wird, dass sie bei ihrem Tode mit ihrem Stamme oder mit ihren Genossen, d. i. mit den Geistern und Engeln wieder vereinigt wurden, mit denen sie ehemals verbunden waren. Die Thora kann doch nicht sagen wollen, dass z. B. Abraham nach seinem Tode mit Terach, Nahor und anderen Angehörigen seines Familienkreises wieder vereinigt worden sei, denn eine solche Vereinigung seines Leibes mit den Leibern von Götzendienern würde nicht sowohl als ein Lohn denn als eine Strafe zu betrachten sein und hat thatsächlich ja auch gar nicht stattgefunden, da Abraham in Hebron und Therach in Haran bestattet worden ist. Ebensowenig kann bei Mose und Aharon von einer Wiedervereinigung ihrer Leiber mit den Leibern ihrer Stammesangehörigen die Rede sein, da weder auf dem Berge Nebo, wo Mose, noch auf dem Berge Hor, wo Aharon bestattet wurde, einer ihrer Verwandten seine Grabstätte gefunden hatte[2]). Der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele darf aber auch als eine dem Bewusstsein aller Völker entspringende Ueberzeugung, oder als eine allgemein verbreitete Ueberlieferung bezeichnet werden, denn bei allen Völkern herrscht der Brauch, die Gräber zu besuchen und für die Todten zu beten, was ohne den Glauben an eine Fortdauer der Seele sinnlos wäre, weil dann die Gebete weder für die Todten, noch für die Lebenden irgend einen Zweck hätten[3]). Auch Vernunftbeweise sprechen für die Wahrheit des Glaubens an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

[1]) S. 84.
[2]) S. 40–41.
[3]) Dasselbe Argument findet sich auch in der aristotelischen Theologie, S. 8 (Plot. IV, 7. 20).

Es wäre nämlich mit der Weisheit Gottes unvereinbar, das, was er aufgebaut hat, niederzureissen, ohne es in anderer, besserer Weise wieder herzustellen. Nicht einmal eine Wiederherstellung des Dinges in seinem früheren Zustande würde genügen, weil dann das Niederreissen zwecklos gewesen wäre. Wenn also Gott den Menschen dem Tode verfallen lässt, so kann dies nur zu dem Zwecke geschehen, um ihn in einem anderen, besseren Leben wieder erwachen zu lassen. Es ist dies mit dem Verfahren eines Saitenspielers zu vergleichen, der, nachdem er die eine Aufgabe erfüllt hat, die Saiten löst, um sie dann wieder in anderer, einer neuen Aufgabe entsprechenden Weise zu spannen. Wie das ausgestreute Saatkorn zerstört wird, dass aus ihm etwas Schöneres und Herrlicheres erblühe, so wird auch unser irdischer Leib zerstört, damit wir in einer anderen, den Engeln gleich leuchtenden, geistigen Gestalt wiedererstehen[1]). Die vorzüglichste Seele ist diejenige, die im Erdenleben sich ihre ursprüngliche Reinheit bewahrt und sich noch dazu alles dasjenige angeeignet hat, was zu ihrer Fortexistenz beiträgt, nämlich die rechten Erkenntnisse und guten Werke[2]). Durch die Erkenntniss tritt die Seele mit Gott in Verbindung, durch die guten Werke oder die Erfüllung der göttlichen Gebote wird sie geläutert und gelangt nach dem Tode zu einem höheren Zustand, in dem sie, frei von allen irdischen Bedürfnissen, das Licht Gottes schaut und sich an dessen Herrlichkeit erfreut[3]). Die Seelen derjenigen aber, die der rechten Erkenntniss entbehren und sich hinieden nur durch gute Werke ausgezeichnet haben, kommen nach dem Tode erst in das irdische Gan-Eden, das von dem wahren Gan-Eden verschieden ist, und bleiben dort so lange, bis sie sich die im Erdenleben eingebüsste Erkenntniss wieder angeeignet haben, um dann in das obere Gan-Eden zu den Engeln versetzt zu werden[4]).

---

[1]) S. 29 fg.
[2]) S. 88. Vgl. Gabirol, Fons vitae (ed. Baeumker), S. 4; Guttmann, Gabirol, S. 67.
[3]) S. 32.
[4]) S. 88.

Schemaja, der Schüler und Secretär Raschi's.

Nebst Untersuchungen über ספר הפרדס, ספר האורה und מחזור ויטרי

von **A. Epstein.**

Mit Recht wurde Raschi פרשנרתא, Erklärer des Gesetzes κατ' ἐξοχήν genannt, denn er schrieb vorzügliche Commentare zu den heiligen Schriften sowohl als auch zum Talmud. Als unvergleichlicher Erklärer zeigt sich Raschi besonders in seinem Commentar zum Talmud, wo er die schwierigsten Materien mit knappen Worten leicht verständlich macht. Keiner der vielen Commentare, welche seit den Geonim geschrieben wurden, kann mit dem Raschi's auch nur den Vergleich aushalten. Diesem Commentare widmete Raschi sein ganzes Leben. Schon in seiner Jugend fühlte er, dass er dazu berufen sei, das Riesenwerk zu enträthseln. Um die zu dieser Arbeit nöthigen Kenntnisse zu erwerben, verliess er Heimat und Familie, und wanderte nach Worms, wo er bei Jacob b. Jakar und Isaac ha-Levi einige Jahre Talmud studirte. Auch mit Salomon b. Simson scheint Raschi dort einige Tractate durchgenommen zu haben. Darauf ging er nach Mainz, der Stätte der Gelehrsamkeit in jener Zeit, um auch die Auffassung anderer Lehrer kennen zu lernen. Er studirte dort bei Isaac b. Jehuda und unterhielt wissenschaftliche Beziehungen auch zu den übrigen Gelehrten von Mainz: zu Meïr ha-Kohen; zu dessen Sohne Abraham; zu Natan und Menachem, den Söhnen Machir's; zu Samuel ha-Levi, und besonders zu dessen Sohne David, den Raschi seinen Lehrer nennt. Und so machte sich Raschi mit dem Talmud und den verschiedenen Erklärungsweisen der Gelehrten seiner Zeit vertraut Als Vorarbeit zu seinem Commentare zeichnete er die Erklärungen, welche er in Erfahrung brachte, auf und sammelte Varianten zum Talmud [1]). Diese Aufzeichnungen verbesserte Raschi unausgesetzt, bis er sie, nachdem er nach Troyes zurückgekehrt war, zu dem musterhaften Commentar verarbeitete, welcher uns vorliegt. Es ist selbstverständlich, dass ein solcher Commentar nicht brevi manu, ohne viele Vorarbeiten entstanden sein kann. Dass Raschi seine Aufgabe nicht leichtfertig gelöst habe, beweist der Umstand, dass er,

[1]) S. das Responsum Raschi's in חומש מסמנים, N. 11.

wie Isaac aus Wien mittheilt[1]), an seinem Manuscripte immer wieder modelte und verbesserte, und dass es von seinem Commentare nicht weniger als drei Recensionen gegeben hat[2]). So arbeitete Raschi an dem Talmud-Commentare mit der grössten Hingebung und dem Aufwande aller seiner Kräfte von seiner Jugend an, bis er über dem Satze רא רחץ מהור (Makkot 19b) seinen Geist aushauchte.

„Ueber Raschi den Erklärer dürfen wir jedoch Raschi den Richter und Rabbiner nicht vergessen". Wiewohl Raschi den Commentar zum Talmud als seine Lebensaufgabe betrachtete, so griff er doch mit seinen Entscheidungen auch in das practische Leben mächtig ein Gewöhnlich kümmert sich Raschi in seinem Commentare nicht um rituelle Fragen; jedoch berührt er als Commentator zuweilen auch diese[3]). Schon in seinen Jugendjahren bekämpfte er manche Entscheidung seiner Lehrer mit Erfolg[4]); später beantwortete er die vielen Anfragen, welche an ihn aus Frankreich und Deutschland ergingen, mit vielem Tact und grosser Gelehrsamkeit. Raschi schrieb auch verschiedene Abhandlungen rituellen Inhaltes, wie הלכות נטילת ידים (Machsor Vitry, S. 35; Pardes,

---

[1]) Isaac aus Wien, dem ein Autograph Raschi's vorlag, erzählt in seinem Or sarua I, 29b: וכך אני מדקדק מתוך פיר"שי בי ראיתי בפירושים שכתב בבתיבת ידו הקדושה שלכתחלה כתב כך ואין כאן . . . ומחק שאובין וכתב למעלה על שאובין ביני חיטי בצנור וכתב על הגליון שאין כאן שיעור ועוד ועשה על תיבת ליתא ציון בזה (das Zeichen fehlt) היתה תיבה אחת בתובה אצל שיעור ומחקה ולא יכולתי לראות מהו . . .

[2]) Ich vermuthe, dass Raschi die erste Recension während seiner Studienjahre in Worms, die zweite in Mainz, und die dritte, welche uns vorliegt, zu Hause in Troyes geschrieben hat. Nun lag Isaac aus Wien und anderen Autoren ein von dem unserigen verschiedener Commentar Raschi's zu Chullin vor, in dem Raschi häufig Erklärungen im Namen des R. ששו"ן anführt. So Or sarua I, 104a (dasselbe in Schibbole ha-Leket, ed. Buber, הלכות טרפות N. 4), 110a, 111a, 118a; Schibb. ibid. N. 8; Cod. Hamburg 193[2] (dass. Cat. Halberstam, S. 37). ר' ששו"ן ist die Abbreviatur von שלמה בר שמשון (נחלת שד"ל, S. 47), der bekanntlich in Worms lebte, und Schüler und Adlatus des Isaac ha-Levi war (s. תשובות חכמי צרפת ולותיר, N. 47. 49). Es liegt die Vermuthung nahe, dass jener Commentar die erste Recension war, welche Raschi in Worms geschrieben hat.

[3]) S. Müller, Einleitung zu תשובות ח"צ, S. XXVI.

[4]) So die Entscheidung des Isaac ha-Levi (Pardes N. 242). Noch ein anderes Mal trat Raschi gegen diesen seinen Lehrer auf; dieses Mal wollte der Lehrer nicht nachgeben. Darüber äussert sich Raschi folgendermassen: ואני איני בחולק על ישיבתו של רבי. כי נוהגין איסור בהן, עד שאובה לחזור ולדון לפניו, יודה לדברי כאשר דנתי לפניו על עסקי [בשר בחלב] שהיה מלמדנו במשהו, ולבסוף דנתי לפניו והודה לדברי . . . (תשובות ח"צ N. 11). Auch seinen Lehrer Isaac b. Jehuda stellte Raschi ein Mal zur Rede, und schrieb ihm: שמעתי עליך . . . שאתה אוסר (ספר התרומה, N. 184).

N. 64), שמוש תפילין ועשייתן (Schibbole ha-Leket, S. 384; Pardes, N. 38), הלכות ציצית (Schibb. S. 378; Pardes, N. 36. 37, aber defect), סדר הפרשיות (Pardes, N. 12), סדר ליל פסח (Machsor Vitry, S. 281), הלכות שחיטה (Pardes, N. 206), הלכות טרפות (ibid. 217). Auch gehört ihm manche Abhandlung in den Auszügen aus dem ס' האורה im Pardes. Ueberdies bringen seine Schüler Entscheidungen in seinem Namen. Raschi war somit nicht nur Erklärer, sondern auch Decisor.

Raschi war aber von dem Talmud-Commentar zu sehr in Anspruch genommen, als dass er sich mit der Abfassung von Entscheidungen und Gutachten immer persönlich hätte beschäftigen können Da er überdies in vorgerücktem Alter kränklich war, so pflegte er die Redaction von ähnlichen Schriftstücken seinen Schülern zu übertragen. Das Responsum Raschi's an Abraham b. Meïr ha-Kohen wurde von einem Enkel Raschi's geschrieben[1]); ein anderes, an Schemaja gerichtet, schrieb sein Schüler Jacob b. Simson[2]). Auch rituelle Entscheidungen liess Raschi nach seiner mündlichen Angabe von seinen Schülern ordnen und aufzeichnen[3]).

---

[1]) Raschi schreibt: הנני צעיר שקל התהום נידון בייסורי חולי ומוסל על עדש דוני עת לי עתה לבוא בקצרה אשר לא בדה, כי תש כחי ואזלה ידי מלמשוך בעט סופר, ולבן בתי קראוי מפי . . . שורות הללו, והוא בוהבן אל אדוני מדי, Pardes N. 242, nach einer Handschrift in d. Monatsschrift 1872, S. 288, von Berliner mitgetheilt. Nach Berliner soll unter בן בתי Samuel b. Meïr gemeint sein Aehnlich schreibt Raschi in einem anderen Responsum (השובות חכמי צרפת, N. 15): תש כחי ופי נאלם מלספר הלאות העוברות עלי גל אדר גל, ע"ב רפה ידי . . . והנני קורא מפי לאחד מאחי והוא בותב . . .

[2]) Cod. Paris 326, s Monatsschrift 1887, S. 503. Dass das Responsum an Schemaja gerichtet war, erhellt aus אורחות חיים, folio 74c. Der Schluss lautet: . . . כה דבר אל (l. אלי) רבינו מ"ב מפיו ואני כתבתי על הספר בדיו אני יעקב בר שמשון Durch dieses Responsum wird die Angabe Mose Tachau's bestätigt, dass Jacob b. Simson ein Schüler Raschi's (und Lehrer des Jacob Tam) war (Ozar Nechmad III, 59). Gross (Gallia Judaica, 514) zweifelt an der Richtigkeit dieser Angabe aus dem Grunde, weil sie, wie er meint, sonst nirgends bestätigt wird, und weil Zunz (Zur Gesch. 51) Jacob b. Simson um 1160 ansetzt. In Wirklichkeit aber ist Zunz im Irrthum, denn J. b. S. schrieb sein ספר האלקוסי schon im Jahre 1123 (Cod. Oxford 692, von Gross selbst angeführt), während die Angabe Tachau's in dem erwähnten Responsum Raschi's hinlängliche Bestätigung findet. Jacob b. Simson muss daher ohne Weiteres zu den Schülern Raschi's gezählt werden.

[3]) השובות חכמי צרפת, N. 7. 8. 9. 10. 16. und 18, wo aber die Namen der Schreiber nicht angegeben sind. Ibid. N. 6 heisst der Schüler Joseph b. Jehuda. N. 72 schrieb Asriel b. Natan. (Die Entscheidung N. 72 rührt von Raschi her, und nicht von Isaac b. Jehuda, wie Müller fälschlich angiebt, denn dieser lehrte, das מן במינו schon בששים erlaubt sei, s. ספר הישר N. 382). N. 73 schrieb Jehuda b. Natan (oder b. Abraham). N. 20 ist mit der Signatur שמעיה versehen. Ihm scheint auch das Fol-

Unter den Schülern Raschi's, welche vom Lehrer mit derartigen Arbeiten betraut wurden, nahm Schemaja eine hervorragende Stellung ein. Er erfreute sich eines besonderen Vertrauens Raschi's, und ihm scheint Raschi auch seine litterarische Nachlassenschaft vermacht zu haben. Von der Biographie Schemaja's wissen wir nichts; wir kennen nicht einmal den Namen seines Vaters und den Ort, wo er wohnte. Auch sein Verwandtschaftsverhältniss zu Raschi lässt sich nicht mit voller Sicherheit angeben. Schemaja wird bald als Enkel[1]), bald als Schwiegersohn Raschi's oder seiner Schwester[2]) ausgegeben. Zuverlässiger ist wohl die Angabe Jacob Tam's, dass Schemaja der Schwiegervater eines der Enkel Raschi's (wohl der Samuel's b. Meïr) war[3]).

Sicher ist nur das litterarische Verhältniss Schemaja's zu Raschi; er widmete seine ganze Thätigkeit seinem grossen Lehrer. Er schrieb Zusätze zu dem Commentare Raschi's zur Bibel[4]) und zu Ezechiel[5]), und Raschi erzählt, dass er mit Schemaja gewisse Partien in Ezechiel durchgenommen habe, und dabei auf einen Fehler in seinem Commentar gekommen sei[6]). Schemaja schrieb unter der Leitung Raschi's

---

gende bis N. 33 (incl.), und die Nummern 69—83 (incl.) anzugehören, s. weiter.

[1]) Mordechai Chullin N. 725.

[2]) So nennt Schemaja abwechselnd der Verfasser des ס' האסופות, s. נחלת ש"ד, S. 42 und Gross, Magazin X, 83.

[3]) S. Berliner H. B. XI, 77. In dem handschriftlichen ספר הישר (jetzt in meinem Besitze) heisst es folio 210b (Ed. folio 81d): ואחר שפירשתיו נמצאת התשובה בכרך הדברים (הרב ר' l.) שמעיה חמיו של רבינו אחי שהביא עמו מירחם, וצוה אחד מן הנערים ויעתיקוה לך . . . Ich emendire statt הרב ר' הדברים, weil sonst בכרך הדברים של שמעיה stehen müsste, und ein Ehrentitel für Schemaja fehlen würde. Mit diesem Titel wird Schemaja in demselben ספר הישר N. 357 (. . . ופירושים ישנים של הרב ר' שמעיה) angeführt. Gross (Gallia 179) liest statt מרחם מדרם, und vermuthet, es sei darunter Dreux gemeint. Berliner versteht unter חמיו של אחי רבינו Samuel b. Meïr. Was aber aus der Aeusserung des Jacob Tam mit Sicherheit resultirt, ist, dass Schemaja der Schwiegervater eines seiner Brüder war, und dass er einen Sammelband (כרך) angelegt hat, in welchem sich Responsen früherer Autoritäten befunden haben.

[4]) S. Berliner זכור לאברהם zu Lev. 27, Anm. 3. Dass. Cod. Oxford 193.

[5]) Einige Editionen haben in Raschi zu Ezechiel 42, 4: זה שייך לר"שי מ"ב פסוק ב' בגמר הדבור למעלה, וזה פירש ר' שמעיה וכתב מדעתו. תוספת. Es scheint, dass sämmtliche Zusätze (durch מצאתי kenntlich gemacht) in Raschi zu Ezechiel von Schemaja herrühren, der sie nach der Lectüre mit Raschi aufgezeichnet hat.

[6]) Raschi schreibt an die Rabbiner von Auxerre: ועתה עסקתי בה עם אחינו שמעיה והגהתיה (Geiger מלא חפנים 36). Schemaja schreibt in seinem Commentare zu Middot (36b ed. Wilna): זה שיעור המשנה, אבל למקרא צריך

Commentare zu verschiedenen Tractaten des Talmud[1]), beantwortete Anfragen im Namen des Lehrers[2]), redigirte Entscheidungen in seinem Auftrage und legte sie ihm zur Approbation vor[3]), und verzeichnete die rituellen Gebräuche

---

לעשותן על עשרה . . . כך השיב לי רבינו ולחבירי. Auch halachische Responsen richtete Raschi an Schemaja. Orchot Chajim, fol. 74c: . . . והיורה הגדולה וכן פסק הר"ש בתשובה שהשיב לר' שמעיה ז"ל. Dieses Responsum redigirte Jacob b. Simson (s. oben). Ein anderes Responsum Raschi's an Schemaja citirt ראבי"ה, s. Monatsschrift 1886, S. 76

[1]) Sein Commentar zu Middot ist bekannt. Cod. Oxford 370[1] enthält seinen Commentar zu Tamid, und am Schlusse desselben heisst es: מפרישת ה"ר שמעיה בפני רבנו. Ueber die übrigen Commentare Schemaja's s. Michael אור החיים, S. 605 und Gross, Mag. IV, 207 und MS. 1886, S. 76. Zu den Anführungen aus seinem Commentare zu Berachot sind noch nachzutragen: Jehuda aus Paris in ברכה משולשת 21c und 25d; Or sarua I, 36a, dass., kurz bei Jehuda aus Paris ibid. 11d; Randglosse des Jehosifja Binjamin in der Münchener Talmud-Handschrift, s. Rabbinowitz ד"ם VIII am Schlusse In ספר הישר N. 357 (dass. Or sarua I, N. 378) werden פירושים ישנים של הרב ר' שמעיה erwähnt.

[2]) Mordechai Aboda sara N. 632: . . . ודבינו שמעיה בתשובה דג מליח. Wahrscheinlich schrieb es Schemaja im Namen Raschi's, wiewohl dies nicht gesagt ist.

[3]) Or sarua I, 139a: מעשה זו הועתק מספקי רבינו שלמה שסידר הר"ר שמעיה זצ"ל לפניו (s. weiter bei Machsor Vitry). N. 20 in תשובות ח"צ ist, wie erwähnt, mit שמעיה überschrieben. Ibid. N. 82 schliesst mit den Worten: יפה סידר המסדר ויישר כחו וגם אני בן היה בלבבי (l. ור' נ"ע אמר לי) ור' א' לי. Das ist scheinbar die Mittheilung Schemaja's, dass er das Schriftstück Raschi vorgelegt, und dass dieser es gutgeheissen habe. Gemeinschaftlich mit seinem Collegen Jehuda b. Abraham redigirte Schemaja ein סדר ליל פסח nach der Anweisung Raschi's; am Schlusse desselben schreibt Schemaja: אני שמעיה ור' יהודה ביר אברהם שמענום לאלה מפי הקדוש זכור למוב וכבוד מנוחתו (abgedruckt in דקדוקי סופרים, Ende צבחים). Diese Anordnung ist verschieden und weicht in manchen Punkten von derjenigen ab, welche Machsor Vitry und Pardes im Namen Raschi's bringen. Daher schreiben Tossaphot zu Pessachim 114a (dass. Hag. Maimoniot חמץ ומצה c VIII, 3): [ט"ע] והלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו ויטבול בתרומת ובן רבינו שלמה בסידרו וה"ר שמעיה, darunter verstehen Tossaphot die Anordnung Raschi's in M. V. S. 281, Pardes, N. 132, und die des Schemaja und Jehuda b. Abraham, denn in diesem Punkte sind sich beide Redactionen gleich. Die Redaction Schemaja's hat auch המנהיג הלכות פסח, N. 63 im Auge Hag. Maimuniot a. a. O. VIII, 20 schreiben: שוב מצאתי בתוספות ע"פ שמותר לשתות כל הלילה בין מים ובין יין . . . וכן כתב רש"י בסדר שלו. Auch dies ist der Redaktion Schemaja's entnommen, denn M. V., S. 283 und Pardes, N. 133 behaupten das Gegentheil und sagen: וגם לשתות הוא אסור. — Es werden ferner מספקי ר' שמעיה ohne jede weitere Angabe angeführt: in dem Responsum des ר"י הזקן an Ascher aus Lunel (in ברכה משולשת 4a, dass. Or. sarua I, 23a, Hag. Maimuniot תפלה VII, 10 (wo irrthümlich שמעון statt שמעיה steht), und Glossen zu סמ"ק ed. Krakau 9a); ראב"יה ed. Dembitzer N. 111; Tossaphot Berachot 13a (ופסק רבינו שמעיה); ibid. 25b (ופסק ר' שמעיה). Das letztere bringt Or sarua I, 45a mit den Worten: כתב בתשובות ראיתי פעם א' את רבי . . . והבותב הוא ר' שמעיה ודבו היינו רבינו שלמה ז"ל. Dies stand also in dem Sammelbande Schemaja's, wo die Entscheidungen und Gutachten Raschi's gesammelt waren.

und mündlichen Entscheidungen Raschi's[1]). Auch ordnete Schemaja den literarischen Nachlass Raschi's, und nahm seine Gutachten und Entscheidungen in seinen Sammelband, den von Jacob Tam erwähnten ברך, auf[2]).

Ausser den Schriften Raschi's scheint Schemaja auch ältere Responsen[3]), vielleicht auch Commentare zum Talmud[4]) gesammelt zu haben. Aus den Sammelschriften Schemaja's schöpften viele Autoren des Mittelalters, besonders waren sie ihnen Hauptquelle in Bezug auf Raschi's Responsen und Decisionen. Die Autoren, welche bei ihren Anführungen Schemaja nennen, habe ich, so weit sie mir bekannt sind, in den Anmerkungen verzeichnet. Andere Autoren führen aus den Werken Schemaja's Entscheidungen im Namen Raschi's an, ohne zu sagen, dass sie sie Schemaja zu verdanken haben. So verfahren namentlich die Verfasser des ספר הפרדס, des ספר האורה und des Machsor Vitry. Um bei ihnen Schemaja als Quelle aufzudecken, werde ich im Folgenden über die Geschichte und die Quellen der genannten Werke ausführlich

---

[1]) M. V, S. 277: והרב ר' שמעיה פי' נמי בשם ר' שלמה דקדוש ודאי פוטר; Or sarua I, 96a: . . . ר' שמעיה פי' כי רש"י נזהר, ibid. 97a: והרב ר' שמעיה והרב ר' שמחה מוויטרי תלמידי רבינו שלמה י"ל פירשו בשם רש"י ז"ל (Beides aus Raschi's הלכות נדה s. weiter). Vgl. noch Or sarua I, 45a. Es werden ferner Entscheidungen Schemaja's angeführt, ohne anzugeben, dass sie von Raschi herrühren: in ראב"ן folio 82a (ומצאתי בשם ה"ר שמעיה); ראבי"ה N. 114 (vgl. dazu Abudraham, ed. Prag, 31b und den Commentar des Herz Treves zum Gebetbuche, נעילה gegen Ende); המנהיג פסח N. 63 (aus Schemaja's und Jehuda b. Abraham's Redaktion); Mordechai Baba batra, N. 659; Meïr Rothenburg הלכות שמחות, N. 8; אורחות חיים. מאה ברכות N. 41 und Kol Bo N. 5. Schemaja in Cod. Oxford 566 ist, wie es scheint, ein späterer.

[2]) Assufot: מתשובות של ר' שלמה ב"ר יצחק שפירש ה"ר שמעיה חתן אחותו; und wieder: מתשובת רבינו שלמה ופי' ה"ר שמעיה חתנו (נחלת שד"ל, S. 42). Man beachte, dass bei den hier berührten Autoren פירש mit סדר und כתב gleichbedeutend ist. Die im Buche Assufot citirten Responsen Raschi's befanden sich also im Sammelwerke Schemaja's. Von dort rühren auch die meisten Responsen Raschi's in תשובות חכמי צרפת her, wie oben bereits bemerkt wurde. — Nach Dukes (Literaturblatt des Orient 1844, S. 233) und Berliner (H. B. XI, 77) soll Schemaja, der Schüler Raschi's, mit ר' שמעיה השושני identisch sein, der einen allegorischen Commentar zu תרומה und dem Hohenliede, und Erklärungen zum Machsor geschrieben hat. Nach meiner Meinung sind es verschiedene Personen, s. מקדמוניות היהודים Einleitung zu מדרש תדשא S. XIII.

[3]) Das Responsum, welches der Bruder Jacob Tam's im Sammelbande Schemaja's gefunden hat, scheint das Responsum des Jehudai Gaon zu sein, welches Jacob N. 382 erwähnt. In derselben Frage existirte auch ein Responsum von Raschi, aber im gegentheiligen Sinne; er entschied nämlich, dass מין במינו במשהו, s. ס' התרומה, N. 48 und Mordechai Chullin, N. 670.

[4]) Die oben erwähnten פרושים ישנים של הרב ר' שמעיה.

verhandeln müssen. Vorerst sei aber bemerkt, dass auch das ספר הישר des Jacob Tam ohne Angabe der Quelle Stellen enthält, welche dem Werke Schemaja's entnommen zu sein scheinen. N. 400 (in der Ed. irrthümlich mit 100 numerirt) des erwähnten ם הישר beginnt: . . . מפי רבינו שלמה und auch die folgenden Nummern bis 409 (incl.) bringen Entscheidungen „aus dem Munde" Raschi's. Auch N. 545 beginnt רבינו שלמה (so im Ms.) בלל זה מפי. Jacob Tam kann dies nicht geschrieben haben, denn er kannte Raschi nicht; vielmehr muss Jacob Tam oder einer seiner Schüler alle die erwähnten Stellen aus dem Werke Schemaja's abgeschrieben haben. Dass dem so ist, erhellt aus N 545 mit Sicherheit, denn dort ist die Regel Raschi's hinsichtlich איסור מוסיף fast wörtlich so wiedergegeben, wie sie uns in N. 20 der תשובות חכמי צרפת vorliegt. Jene Nummer nun ist, wie bereits bemerkt, von Schemaja redigirt und mit seinem Namen versehen. Daraus schliesse ich, dass auch die übrigen, im ספר הישר im Namen Raschi's angeführten Entscheidungen, dem Werke Schemaja's entnommen sind. Dieser Schluss wird noch durch den Umstand bestätigt, dass die meisten jener Entscheidungen sich in der Sammlung חשובות חכמי צרפת vorfinden[1]), welche sicherlich aus dem Werke Schemaja's[2]) geschöpft hat.

Ich gehe nun zu den oben erwähnten Werken über, denen Schemaja als Quelle diente.

(Schluss folgt.)

---

[1]) So ist סה"י 401 und 402 den תה"צ N. 77 gleich (סה"י N. 401 findet sich auch Pardes N. 238); סה"י 403 (dass. Pardes N. 218) und 407 = תה"צ N. 82. Auch das Responsum des Isaac b. Jehuda, welches סה"י N. 399 bringt, steht wörtlich in תה"צ N. 70, nur fehlt in סה"י die Angabe, an wen es gerichtet war.

[2]) Des Sammelwerkes Schemaja's thut Erwähnung ein Enkel des Samuel Schlettstadt in seinem שם הגדולים (in Ben-Jacob's דברים עתיקים II, 8), indem er sagt: ור' שמעיה מתלמידי רש"י והוא סידר ספר הלקוטים ופי' מן התלמוד. Moses Isserles schreibt in seinen Zusätzen zu יחסין (ed. Krakau gegen Ende): ועוד היו לרש"י ב' תלמידים. הא' נקרא רבי שמואל מבונעבורג (l. מבאבענבורג) עשה ספר הפרדס והשני ר' שמעון עשה ס' הלקט. Steinschneider (C. B. p. 2516) emendirt שמעון in Schemaja, und will unter ס' הלקוטים das ס' הלקט des שם הגדולים erblicken. Aber die Aussage des Moses Isserles verdient nicht beachtet zu werden, da sie mit einem groben Fehler beginnt. Es ist nämlich bekannt, dass Samuel aus Babenberg gegen 150 Jahre nach Raschi gelebt hat; er kann daher nicht sein Schüler, auch nicht der Verfasser des Pardes gewesen sein. Auch die vermittelnde Behauptung Zunzens (Zeitschrift, S. 374), Samuel aus Babenberg sei der Verfasser der לקוטי פרדס, ist nicht stichhaltig, wie ich an einem anderen Orte nachweisen werde.

Zur Textkritik des Kusari

von

Dr. Horovitz.

Eine durchgehende Prüfung und Vergleichung des arabischen Textes des Kusari mit der hebräischen Uebersetzung ist sowohl von sachlichem wie von sprachlichem Interesse, da ein solches Verfahren sowohl zur Feststellung der richtigen Leseart an zweifelhaften Stellen, wie auch zum besseren Verständniss und zur Aufhellung mancher Dunkelheiten wesentlich beitragen kann. Text und Uebersetzung ergänzen und beleuchten sich gegenseitig, und von dieser Thatsache ausgehend, hat Hirschfeld sowohl einen correcteren hebräischen Text herzustellen gesucht, wie auch im Original manche Lücke nach Tibbon ausgefüllt. Wie weit er dabei seiner Aufgabe gerecht wurde, ist hier nicht der Ort zu untersuchen; jedenfalls sind von ihm viele Varianten von grösserem oder geringerem Werth nicht verzeichnet. Goldziher (ZDMG. Bd. 41, S. 691—707) wollte hauptsächlich Verbesserungen zum arabischen Text liefern und hat auf Tibbon nur hie und da hingewiesen[1]).

[1]) Das ziemlich abfällige Urtheil, das Goldziher über T. fällt, ist nach unserer Meinung nicht ganz begründet, da vielleicht mancher Fehler, den man T. vorzuwerfen geneigt wäre, in Abzug zu bringen ist und unkundigen Copisten zur Last fällt. So liegt nicht ein Missverständniss von Seiten T.'s vor, wie G. S. 705 meint, wenn V, 14: שיעה אחד אלמתכלמין durch סיעה אחת מהמדברים wiedergegeben ist, was schon darum unwahrscheinlich ist, weil das folgende המקבלים ממנו T. auf das Richtige leiten musste. Vielmehr handelt es sich hier um einen Fehler der Abschreiber, und Brecher hat thatsächlich סיעת אחד מהמדברים, ebenso die ed. Venedig von 1577 סיעת א' מהמדברים. — Bei עכוב für תבלף II, 89 ist eher an eine falsche LA. תלף als an eine Verwechselung zu denken, da תבלף doch häufig genug vorkommt und von T. richtig übersetzt wird. Ebenso scheint ונשלם המאמר für ובאלמתל אלמצרוב II, 34 eher Textfehler zu sein, als auf Missverständniss oder einer unrichtigen LA. des Originals zu beruhen. — I, 87 באשר עשו הפלשתים בארון שאמרו כי האלהים שם hatte T. offenbar eine andere LA., der Gedanke an sich aber ist durchaus nicht so absonderlich, wenn angenommen wird, dass J. H. hier die Erzählung von 1 Sam. 4, 7 im Auge hatte. Ja noch mehr, für den Gedanken, welchen J. H. begründen will, wissen wir keine schlagendere Stelle, als jene Erzählung, denn dass die Israeliten sich vor der Bundeslade oder vor der Wolkensäule verneigten, weil sie in derselben ein Sinnbild der Gegenwart Gottes erblickten, wird zwar von J. H. mehrfach behauptet, so auch IV, 3, aber ein entscheidender Beweis aus der Schrift lässt sich dafür nicht erbringen. Wir wollen übrigens damit nur behaupten, dass manche Fehler nicht auf Rechnung T.'s zu setzen sind, nicht aber seine Uebersetzung in

Abgesehen von den Varianten lehrt ein Einblick in das Original, dass T. häufig auch da von den Commentatoren missverstanden wurde, wo er sich getreu dem Original anschliesst[1]). Ferner erfahren wir, dass T. häufig gar nicht in der Lage war Missverständnissen vorzubeugen, wenn er nicht von seiner Vorlage abweichen wollte[2]). Besonders lehrreich ist ein Vergleich beider Texte an Stellen, wo Original und Uebersetzung in gleicher Weise corrumpirt sind, es jedoch an der Hand des Originals leichter ist, das Richtige herzustellen.[3]) Wir beschränken uns hier auf eine Auswahl solcher Stellen,

---

Allem vertheidigen, da gewiss einzelne Verstösse auch auf seiner Seite vorgekommen sind. Auch lässt sich nicht leugnen, dass seine Ausdrucksweise zuweilen den Begriff nicht ganz wiedergiebt. z. B. III, 5. u. 11: בדברי החכמות für wissenschaftliche Disputation = מנאטרה; III. 1: נעזרים anstatt עוזרים זה את זה = תעאון

[1]) In solchen Fällen liegt die Schuld häufig daran, dass dem Sprachgebrauch des T. nicht die nöthige Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So hätte es Cassel (2. Auflage) p. 406 vermeiden können zu übersetzen ודברים הם בספוק למטה מספר יצירה durch: „Das sind alles Dinge, die noch mehr zu bezweifeln sind, als was im Buche Jezira steht“, wenn er sich an die Bedeutung von ספוק S. 357 erinnert hätte. Er hätte nicht S. 323 מקום הכוונה durch „Ort der Prophetie“ übersetzt, wenn er an die Bedeutung dieses Wortes in dem darauf folgenden Capitel 11 gedacht hätte. Ebenso wäre er nicht S. 161 in Zweifel gewesen, was מתישב ובלתי מתישב in Bezug auf den Aussatz bedeutet — was von ihm sehr dunkel wiedergegeben wird durch: „was sich ausgleichen liesse und was nicht“ — wenn er sich an die Bedeutung von מתישב S. 237 gehalten hätte. Uebrigens übersetzt auch Hirschfeld nicht richtig: „heilbar war oder nicht“, trotzdem das arabische מתמכן keinen Zweifel darüber lässt, dass מתישב so viel bedeutet wie: was sich festgesetzt, von bleibender Dauer ist. Darum ist Letzterer auch im Unrecht, wenn er II, 40 liest שתתערב בו ליחה, trotzdem durch das arabische יתמכן die LA. שתתעכב sich als die richtige erweist, abgesehen davon, dass die letztere LA. sich auch an sich durch den Gedanken empfiehlt. Dass I, 1 העולם קדמון לא סר zusammengehört und nicht etwa לא סר zum folgenden האדם נולד gehört, wie C. und H. übersetzen, geht aus III. 13 hervor, ungeachtet dessen, dass V. 14 לא סר האדם הווה vorkommt.

[2]) Dies ist beispielsweise der Fall bei der häufigen Verwechselung zwischen ראִיָה und ראָיה Augenschein und Beweis, vgl. I, 67 und besonders I, 15, wo in einem Satze מופת, ראיה, ראיה nach den verschiedenen Graden der Gewissheit, die sie bieten, genannt werden. Ein anderes Beispiel III, 8 ועלתה בברכה, das man gar leicht mit C. missverstehen kann, während es ועִלָּתה bedeutet, oder die Verwechslung von עִם und עַם III, 25 עם אברהם.

[3]) Als gelungene Emendation dieser Art führen wir an von Goldz. III, 17 ויקל עליו לעמוד לפני השכינה, O. וכאן מסתהלא ללוקוף בין ידי אלשכינה, was G. in וכאן מסתאהלא „würdig sein“, emendirt; ferner II, 64 שהיא מחלקת הנגונים entsprechend O. תפצל אלאלחאן, was G. in תפצל (schätzen, hochhalten) verbessert.

von denen eine Gegenüberstellung des Textes und der Uebersetzung für den Sinn von irgendwelcher Bedeutung ist.

I, 1. T. [= Tibbon] אל תחוש על איזה תורה תהיה ובאיזה דת ובאיזה מעשה ובאיזה דבור ובאיזה לשון אתה. O. [= Original] אל תבאלי באי נוע תבשעת או תדינת ועטמת ובאי קול ובאי לסאן ובאי אעמאל. Hinter אתה ist vielleicht ein Wort wie מרומם entsprechend ועטמת ausgefallen. Das Uebrige ist für die Gewohnheit T.'s zu frei übersetzt, denn die Worte: in welcher Weise du dich der Demuth befleissigst, hätte T. wohl nicht durch על איזה תורה תהיה wiedergegeben. Es scheint, dass T. jedenfalls שרע anstatt נוע hatte, wodurch zweifelhaft wird, ob er nicht auch möglicher Weise תשרעת anstatt תבשעת las, was ganz den Worten T.'s entsprechen würde. Entsprechend den Worten אם הם סומכים עליך muss es selbstverständlich in O. אן כנת מקבולא מנהם heissen, nicht באן. Die Bemerkung H.'s, dass bei T. עליה anstatt עליך zu lesen sei, auf das Gesetz bezogen, ist unverständlich.

Cap. 5. T. יתחכם להקשה וינהלה לאט. Aus einer Vergleichung mit O. ergiebt sich zunächst, dass zwischen הקשה und dem vorhergehendem סברא kein solcher Unterschied beabsichtigt wird, wie ihn C. [= Cassel] zur Stelle annimmt, da es in O. an beiden Stellen קיאם heisst. Dadurch wird die gewöhnliche Auffassung der Stelle[1]) und die Uebersetzung C.'s: „durch künstliche Schlussfolgerungen sich nach und nach dahin bringen, dass das Unwahrscheinliche glaubhaft erscheint" in Frage gestellt. Die Worte bedeuten vielmehr im Gegentheil: auf künstliche Weise gegen das natürliche Urtheil ankämpfen. Die Commentatoren haben übersehen, dass T. hier יתחכם in der Weise der Bibel mit ל construirt, thatsächlich giebt der Passus erst nach unserer Auffassung einen präcisen Sinn. Was aber entspricht im Original den Worten וינהלה לאט? בלפטה kann dies nicht bedeuten, ebenso deckt sich nicht in demselben Capitel תלפטוא mit der Uebersetzung T.'s durch מתחכמים. Hingegen entspricht dieser Uebersetzung ganz genau תלטף, vgl. II, 1 עד שהתחכמו לגלות סודם מעט מעט = O. שם הבורא בחכמתו חתי תלטפא פי כשף אלסר קלילא קלילא; IV, 3 gleich תלטף אלבאלק[2]) Es ist daher auch an unserer Stelle

[1]) So beispielsweise Israel Samosz: והוא מתחכם לקרב הרחוק עם סברות והקשים; Brecher: ויכריח א"ע עי"ד הקשים ותחבולות; Slucki: ר"ל לעשות הקשים הגיונים.

[2]) Es ist demnach an dieser Stelle nicht zu übersetzen: wie der Schöpfer „seine Gnade bewiesen hat" in dem Verhältniss, dass er zwischen den Sinnen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen bestimmte,

תלטפוא zu lesen, und ebenso früher בלטפה. Einen annehmbaren Sinn in בלפטה und תלפטוא habe ich überhaupt nicht gefunden.

Cap. 17. אני רואה דברי כבדים עליך ונקלים בעיניך. Hier ist כבדים wegen der Verbindung mit נקלים sehr verdächtig, obgleich man כבדים so verstehen kann, dass kein directer Widerspruch sich ergiebt. Es kommt aber noch hinzu, dass O. abweicht, welches ארא מסתחקרא לבלאמי hat. Es lohnt jedoch nicht sich hier in Vermuthungen zu ergehen, da O. offenbar richtig und die LA. T.'s für den Gedanken unwesentlich ist.

Cap. 41. מפארקה פי אלטאהר O. נפרדת בעצמה. Hier hat T. wie es scheint אלטאהר anstatt אלנוהר gelesen. und die LA. T.'s ist entschieden die richtige, weil es J. H. [= Jeh. ha-Lewi], wie aus Cap. 39 zu ersehen ist, darauf ankommt, den Unterschied zu betonen zwischen פרידה עצמית und פרידה מקרית, d. i. zwischen wesentlicher und accidenteller Verschiedenheit.

Cap. 47. ואלה היו לב הארם וסגולתו ולכל אחד מהם היו בנים והאולא עלי אתצאלהם לבאב אדם וצפותה ולכל O. והשאר בקלפות. ואחד מנהם אולאר באלקשור. Der hebräische Text ist jedenfalls verstümmelt, denn vor והשאר בקלפות scheint etwas zu fehlen. Wir möchten jedoch nicht annehmen, dass והשאר ganz zu eliminiren sei, weil es in O. fehlt, da ולכל אחד מהם היו בנים בקלפות auch eine gewisse Unebenheit hat. Entweder ist daher vor והשאר ein Passus ausgefallen, wie והיו הם בפרי והשאר וכו', oder es ist sowohl in T., wie in O. eine Versetzung vorzunehmen und die Worte ולכל אחד מהם היו בנים vor ואלה einzuschieben.

Cap. 68. די לי באלה הטענות המספיקות בשער הזה ואם תארך חברתי עמך אטריחך להראות לי הטענות המספיקות. Das ist ein offenbarer Widerspruch, denn die befriedigenden Argumente kann der König nicht mehr erwarten, da er dieselben bereits empfangen. Vielleicht hat dies an erster Stelle die Variante veranlasst הדברים המספיקים, um den Widerspruch, wenigstens einigermassen zu verdecken. O. hat an zweiter Stelle אלחגג אלקאטעה, und es muss demnach gelesen werden הטענות

---

denn es liegt nicht eine Ungenauigkeit von Seiten T.'s vor, noch beruht seine Uebertragung auf einer andern LA., T. verfährt hier vielmehr consequent und giebt eine ganz bestimmte Bedeutung des Wortes תלפיות wieder. Dass es übrigens richtiger ist, hier von Weisheit als von Gnade zu reden und demnach die Uebersetzung T.'s auch dem Zusammenhange nach vorzuziehen ist, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden.

המפסיקות, obgleich man gewöhnlich in diesem Sinne חוחך gebraucht, wie מופת חוחך.

Cap. 79. ושוכחים מנהיגם ומנהלם ומשימם סבה לתועלות והם בעצמם סבה לנזקים כפי ההכנה והזמן אבל המועיל בעצמו הוא הענין וינסון מרברהא ומצרפהא ונעלוהא. O. האלהי והמזיק בעצמו הוא העדרו סבב מנאפע והי באעיאנהא סבב מצאה בחסב אלתהיו ואלאסתעראד ואמא אלמנפעה [l. אלמנפע Goldziher] בראתה פהו אלאמר אלאלאהי ואלצאר בראתה הו עדמה. Auf die Differenz zwischen T. und O. hinsichtlich ומשימם macht bereits H. aufmerksam, insofern es nach O. ומשימים אותם heissen muss, auf die Menschen bezogen, während in מנהיגם ומנהלם Gott Subject ist[1]). Diese Variante ist jedoch von geringer Bedeutung; was eine Schwierigkeit verursacht und der Erklärung bedarf, das sind die Worte כפי ההכנה והזמן, die einen directen Widerspruch bilden gegen das vorhergehende והם בעצמם סבה לנזקים. Was je nach der Vorbereitung und Zurüstung von schädlichem oder heilsamem Einfluss ist, ist nicht an sich Ursache zum Schaden, sondern Ursache für zwei entgegengesetzte Wirkungen. Es ist möglich, dass ein Wort wie איצא (גם בן) ausgefallen, oder dass בחסב אלתהיו ואלאסתעראד (כפי ההכנה והזמן) hinauf zu beziehen ist zu סבה לתועלות, so dass והם בעצמם סבה לנזקים Zwischensatz wäre, wobei dann freilich auch ונעלוהא nach T. zu corrigiren wäre in וגאעלהא. Was mir aber richtiger zu sein scheint, ich jedoch nicht erweisen kann, dass ist die Annahme, dass vielleicht מצאה oder מחצאה zu lesen sei, in einer ähnlichen Bedeutung, in welcher von J. H. häufig מחצאה gebraucht wird, vgl. III, 17 תצאה אלאקבאל ואלאדבאר (התחלפות ההצלחה ורוע המזל), IV, 3 חרבתין מתצאתין (תנועות מתהפכות). Ein wenig abweichend von den vorgeführten Stellen würde demnach das Wort an unserer Stelle bedeuten סבה לדבר והפכו oder סבה לשני הפכים.

Cap. 91. ותאמין הנפש בתורה הנתנת בהם, O. פיחצל פי אלנפום אלאימאן באלשרע אלמקתרן בהא. Es ist הנתלת בהם zu lesen, was auch einen besseren Sinn giebt und אלמקתרן entspricht.

[1]) Die weitere Bemerkung H.'s, dass das Suffix von מנהיגם ומנהלם sich auf die Menschen bezieht, ist nicht richtig, gemeint sind vielmehr die vorhergenannten Naturkräfte. Wenn die Uebersetzung eine doppelte Auffassung gestattet, so lässt das Original darüber keinen Zweifel.

Cap. 95. בעבור מה שיתערב מן הסנולה, O. למא כאלטה מן אלצפוה. Nach שיתערב ist בו ausgefallen[1]).

Cap. 97. ואלו היו הפילוסופים מביאים מופת וכו', O. ולו כאנוא פלאספה יברהנון. Hier ist O. nach T. zu corrigiren und אלפלאספה zu lesen und nicht umgekehrt פילוסופים anstatt הפילוסופים zu setzen und auf אומות zu beziehen, wie Caspe, citirt von H., die Stelle aufzufassen scheint. Die Richtigkeit der LA. T.'s beweist das folgende ואומרים להמונם, das keinen Sinn giebt, wenn man פילוסופים als Prädicat von אומות auffasst. Auffallend ist, dass T. in diesem Capitel besonders häufig von O. abweicht. Wenigstens hat es diesen Anschein an allen den Stellen, in welchen wir eine Form von אמן haben und T. שמבוונים übersetzt, was eine Form von אם voraussetzt[2]). Von dem seltsamen Passus באשר עשו כמא פעל אלמומנן בתאבות הפלשתים בארץ, wofür es in O. heisst מן סיעה, war schon früher die Rede. Zu erwähnen ist bloss, dass hier auch der arabische Text nicht ganz in Ordnung ist, da סיעה keinen Sinn giebt und daher von G. a. a. O. in סנטה = שטים emendirt wird. Die Stelle giebt nach dieser einfachen und einleuchtenden Emendation einen sehr guten Sinn, und es darf nicht auffällig erscheinen, wenn J. H. hier das ganz nebensächliche השטים hinzufügt, trotzdem schon früher von der Bundeslade die Rede war. Wie T. zu seiner Uebersetzung gekommen, lässt sich nach dem vorliegenden Text nicht schliessen[3]).

Cap. 99. הראו לו רוחניות וצורותם נשמיות, was nach Cassel bedeuten soll: „wurden ihm im Geiste in sinnlichen Formen gezeigt", giebt einen ganz unklaren Sinn, abgesehen davon,

---

[1]) Ibid. בתוך חולה ist selbstverständlich וחולתו zu lesen.

[2]) So gleich im Anfang אמנוא בלי להם מן צורה, was T. durch לא היו עומדים מבלי צורה wiedergiebt, als stände אמהא, ebenso weiter בצורה מורגשה. wofür O. אמנוא בצורה מחכוסה hat. Der Umstand, dass T. an den Stellen, wo auch unser Text אם bietet, מקבלים gebraucht, könnte dafür sprechen, dass T. thatsächlich אמן hatte, wo er מכוונים übersetzt; allein das Wort wird von Tibbon immer in einer ganz bestimmten Bedeutung gebraucht, so dass die Annahme, er hätte in unserem Capitel einen andern Sinn mit demselben verbunden, nicht wahrscheinlich ist.

[3]) Ist die LA. T.'s vielleicht doch hinter dem corrumpirten סיעה zu suchen? Las er vielleicht שיעה (= coetus, agmen) und dahinter das Wort, welches פלשתים bedeutet?

dass dies nicht in den Worten liegt. O. hat ערצת עליה רוחאניה ושבלהא נמאניה, und dem entsprechend ist wahrscheinlich auch bei T. zu lesen: וצייר אותם נשמיות, wenn man nicht aunehmen will, dass T. וישבולהא vorlag, welcher LA. jedenfalls die uns vorliegende vorzuziehen wäre.

Ibid. כאשר התנו לו muss nach O. כאשר in עלי מא רסם לה התוו לו emendirt werden.

Cap. 109. אלי אצחאבה O. ובא עם חבריו עם השלוחים ההם, und dem entsprechend ist auch bei T. אל חבריו zu lesen, denn gemeint sind die Freunde, welche in der Wüste zurückgeblieben waren, nicht die Gesandten[1]).

II. Cap. 2. ומה שאומר אל חי ואלהים חיים הוא מדה בנגד מדת אלהי העמים שהם מתים לא יהיה מהם מעשה. Hier hat O. eine beachtenswerthe LA. bewahrt, die den Gedanken wesentlich modificirt, O. nämlich hat: פקולנא אל חי ואלהים חיים אנמא הי אצאפה מקאבלה לצפה מעבודאת אלדי [l. אלתי] הי אלהים מתים לא יצדר ענהא פעל, was genau übersetzt bedeutet: Wenn wir sagen: der lebendige Gott, die lebendige Gottheit, so ist dies eine Relation, die dem Attribut der Heidengötter entgegengesetzt ist, welche „todte Götter" heissen, da keine Handlung von ihnen ausgeht. T. las vielleicht צפה anstatt אצאפה, oder er fasste das Letztere in einem gleichen Sinn auf, indem er unter Relation das Verhältniss, die gegensätzliche Beziehung zu dem Prädicat der Heidengötter verstand. Nach dieser Auffassung würde unsere Stelle nur eine weitere Motivirung enthalten, wie wir dazu gelangen, Gott das Attribut „lebend" beizulegen. Es ist jedoch nicht nöthig אצאפה vom Folgenden abhängig zu machen, man kann darunter die Beziehung Gottes zur Welt verstehen, die einen Gegensatz bildet zum Attribute מת, insofern von Gott Wirkungen ausgehen, nicht aber von den Heidengöttern. Demnach würde J. H. hier die positive Bedeutung von חי als Relationsattribut hervorheben, nachdem er vorher lediglich die negative Bedeutung hervorgekehrt hatte, und er würde sich auch in diesem Punkte in Uebereinstimmung befinden mit der Ansicht der

---

[1]) In demselben Capitel finden sich mehrere geringfügige Varianten. הולכים ביניכם בארץ, richtiger als O. פי מא בינהם פי אלארץ, wofür בינכם zu lesen ist; התורה הזאת nach O. כל zu lesen, ebenso ist nach O. das ו zu streichen von ולא עלה על לב איש wegen des vorhergehenden אנשים; l. שיהיה אחר מותו oder שהוא. Hingewiesen sei noch auf Cap. 114 אולי יהיה O. לא היה מניחנו הענין האלהי, wofür אהמלנא zu lesen ist; Cap. 115 מצליח, nach O. עכי אן יכון בזרא נאגבא, vor מצליח vielleicht זרע einzuschieben.

Philosophen, welche in dem Attribute „lebend“ auch etwas Positives sehen, vgl. Kaufmann Attributenlehre p. 146 A. 72. Thatsächlich liegt dies an der Gegenüberstellung zu מת ausgesprochen, es ergiebt sich als eine nothwendige Folgerung, weshalb wir auch kein Bedenken tragen anzunehmen, J. H. habe nichts anderes sagen wollen, als dass חי auch zur Classe der relativen Attribute gehöre[1]).

---

[1]) Die besprochene Stelle ist für die ganze Darstellung J. H.'s in unserem Capitel, die nicht frei von Widersprüchen erscheint, nicht ohne Bedeutung. Die Worte, mit welchem J. H. seine Darstellung einleitet: Alle Gottesnamen, mit Ausnahme des Tetragrammaton, sind Prädicate und relative Attribute, die den Affectionen seiner Geschöpfe entlehnt sind (שמות הבורא בולם חוץ מהמפורש הם מדות ותבניות מפליות נלקחות מהפעליות והברואים לו), stehen im Widerspruch mit der später erfolgenden Eintheilung der Attribute in drei Classen: מפליות, שוללויות, מעשיות vgl. Cassel zur Stelle, Kaufmann a. a. O. S. 157 A. 101, Brüll, Jahrbücher Bd IV. S. 143. Die Schwierigkeit erscheint uns nicht beseitigt durch die Bemerkung, J. H. rede im Anfang nur von den Namen, da diese nach J. H. nichts anderes sind als Attribute und von J. H. auch in seiner Darstellung von diesen nicht geschieden werden. Ebensowenig befriedigt die Behauptung, dass מפליות im Anfange nur ein Gegensatz sei zu: wesentlich, und was die Hauptsache ist, der Widerspruch, dass J. H. im Anfange רחום und חנון zu den relativen und später zu den Thätigkeitsattributen zählt, wird dadurch nicht im Geringsten beseitigt. Auch die Annahme, dass מפליות im Anfange sich nur auf das unmittelbar vorhergehende תבניות beziehe, nicht aber auf מדות, ist ein Nothbehelf. Die Darstellung J. H.'s wird klar, wenn man auf seine Quelle zurückgeht. Nach der Darstellung, die Al-Gazzali im Tahafut p. 38 von den Ansichten der Philosophen giebt, theilten diese die Attribute zunächst in zwei Classen, in relative und negative, — eine Eintheilung, die auch Ibn Sina hat nach Scharastani II, 379, vgl. Kaufm. a. a. O. p. 154. Wenn daher Al-Gazzali unmittelbar nach jener Eintheilung in zwei Classen, auf S. 39 von Thätigkeitsattributen spricht (צמאת אלפעל) und zu diesen Ausdrücke wie בּאלק מאעל, Schöpfer, Urheber rechnet, so bilden diese offenbar nur eine Gruppe innerhalb der Classe der Relationsattribute, die auch solche Ausdrücke umfasst, die keine Thätigkeit bezeichnen. Dieses Eintheilungsprincip schimmert auch durch die Darstellung J. H.'s hindurch, der die מעשיות erst hinterher aufzählt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass in dem Passus מדות ותבניות מפליות ein Wort wie שוללויות ausgefallen, in welchem Falle die Eintheilung J. H.'s sich vollständig mit der der Philosophen decken würde. Allein wir sind zu einer solchen Annahme nicht gezwungen, wir haben zunächst soviel gewonnen, dass die Hauptschwierigkeit beseitigt ist, es ist kein Widerspruch mehr, wenn J. H. רחום וחנון zu den relativen und hinterher zu den Thätigkeitsattributen zählt, da diese nur eine Gruppe innerhalb der grösseren Classe der Relationsattribute bilden. Wir können es aber noch näher begründen, warum J. H. es im Anfange unterlässt die negativen Attributen namentlich zu erwähnen und auch diese unter die relativen mit befasst. Der Begriff der Relation geht durch alle Classen hindurch und findet sich auch mit den negativen Attributen verbunden. So ist ראשון nach Al-Gazzali a. a. O. ein nega-

Ibid. gegen Ende: ונקרא אותו חכם לבב מפני שהוא עצם החכמה ואין החכמה מדה לו weicht hier merklich von O. ab, welches לאנה דאת עקל [אלעקל l.] והו אלעקל ולים אלעקל צפה לה hat. Zum Schaden der Deutlichkeit hat hier T. etwas frei übertragen und beide Male חכמה anstatt שכל gesetzt, weil von חכם לבב die Rede ist. Auch nach dem Wortlaut des Originals lässt die Stelle, die in gar keinem sichtbaren Zusammenhang mit der voraufgehenden Erörterung steht, verschiedene Auffassungen zu, vgl. Kaufmann S. 152 A. 91, S. 164 A. 118, Brüll a. a. O. S. 143, doch spricht O. mehr dafür, dass J. H auch in seiner Aeusserung in Bezug auf den Ausdruck von חכם לבב sich in Uebereinstimmung befindet mit der Lehre der Philosophen, und auch der Zusammenhang liesse sich vielleicht nach dieser Auffassung erklären[1]).

---

tives Attribut, wenn es bloss ausdrückt, dass Gott keine Ursache, keinen Anfang habe, es ist aber auch zugleich relatives Attribut, insofern es ausdrückt, dass Gott Ursache der Welt sei, womit Scharastani a. a. O. zu vergleichen ist: והו אלאול אי מסלוב ענה אלחדות מע אצאפה וגודה אלי אלכל, was Haarbrücker S. 258 nicht richtig übersetzt: „Er ist Erstes, d. h. es ist für dasselbe das zeitliche Entstehen verneint trotz der Beziehung seiner Existenz zur Welt", מע bedeutet vielmehr neben der Beziehung seiner Existenz zur Welt, d. h. es ist auch relatives Attribut. Die gleiche Bewandtniss hat es mit חי nach unserer Auffassung und mit קדוש, wie wir weiter sehen werden, so dass es nicht auffallend erscheint, wenn J. H. im Anfange, wo er ganz allgemein spricht, alle Attribute unter den Gesammtnamen מצליות zusammenfasst. Es bleibt nun noch eine Frage zu erledigen: wenn die Thätigkeitsattribute thatsächlich zu den relativen gehören, worin unterscheiden sie sich nach der Eintheilung J. H.'s von den Relationen im engeren Sinne, wie ברוך, מבורך? Diese Frage muss sich auch abgesehen von obiger Darstellung aufdrängen, da doch jede Thätigkeit eine Beziehung des Subjects zum Object ausdrückt, vgl. K. S. 142. Der Unterschied lässt sich vielleicht am besten folgendermassen formuliern: die Attribute, die J. H. unter dem Namen מעשיות zusammenfasst, drücken eine Beziehung Gottes zur Welt, die Relationen im engeren Sinne, wie ברוך ומבורך u. a., eine Beziehung der Welt zu Gott aus. Auch für diese Unterscheidung findet sich eine Andeutung bei Al-Gazzali, welcher a. a. O. sagt: Das Wesen Gottes bleibt Eines, nur die Namen werden vervielfältigt באצאפה שי אליה או אצאפתה אלי שי. Schliesslich sei noch bemerkt, dass es nach obiger Auseinandersetzung weniger auffällt, wenn J H. in unserem Capitel קדוש zu den Relationen rechnet, während es in Wirklichkeit zu den Negationen gehört und auch zu diesen von J. H. IV. 3 gezählt wird. Auch קדוש gehört demnach zu den Attributen, welche nach ihrer doppelten Bedeutung zu beiden Klassen zu zählen sind, wenn es auch nicht ganz mit חי und ראשון sich vergleichen lässt, und קדוש streng genommen und in seiner eigentlichen Bedeutung doch nur zu den Negationsattributen gehört. Zu diesen wird es auch Mewakif ed. Soerensen p. 161 gezählt.

[1]) Es wäre sehr befremdlich, wie Kaufmann mit Recht anmerkt, wenn J. H. zu Gunsten der Bezeichnung חכם לבב eine Ausnahme

Cap. 32. לברר אצלם שהוא ענש מאת האלהים ועל הענין ההוא נפנע לבם weicht von O. vollständig ab, das jedenfalls das Richtige hat: ליחקק אנה עקאב מן אללה עלי דלך אלעציאן אציב קלבהם u. s. w. Dass T. für אלעציאן gelesen habe אלענין, wie H. meint, daran ist wohl nicht zu denken, da man ein hebräisches Wort in einem arabischen Text nicht erwartet. Ist der Text bei T. richtig, dann liegt viel näher die Annahme, dass er אלעציאן gar nicht hatte und der Deutlichkeit halber הענין zufügte, oder anstatt אלעציאן ein Wort las, welches ענן bedeutet. Es ist jedoch möglich, dass der Text bloss corrumpirt und על העון ההוא zu lesen ist. Wir würden dies mit Sicherheit vermuthen, wenn nicht T. in der Regel עציאן mit מרי übersetzte, allein es findet sich auch IV, 14 מעציה durch עברה wiedergegeben, so dass es immerhin möglich ist, er hätte hier עציאן durch עון wiedergegeben.

(Schluss folgt.)

---

zuliesse und in dieser Weise zwei ganz verschiedene Systeme mit einander verknüpft hätte. Daher erscheint uns auch die Auffassung Brülls, welcher unsere Stelle mit einzelnen, zerstreuten Aeusserungen J. H.'s über den Willen in Verbindung bringt und der Ansicht ist, חכם לבב wäre im Sinne J. H's in die Kategorie der dem Tetragrammaton zugehörenden Eigenschaften einzureihen, nicht richtig. Die sonstigen Aeusserungen J. H's, gewisse stereotyp gewordene Verbindungen, wie יודע חפץ חכם, namentlich seine Anschauung über den Willen, kommen für die Erklärung unserer Stelle gar nicht in Betracht, denn gerade an der Stelle, wo J. H. sich direct über den Willen äussern soll, antwortet er gewissermassen ausweichend קרא אותו אתה חפץ או דבר או כאשר תרצה, Cap. 6, vgl. Tahafut, S. 11. Wir glauben daher, dass bei der Erklärung J. H.'s über חכם לבב zunächst von seinen sonstigen Anschauungen abzusehen ist, und seine Bemerkungen in unserem Cap. lassen sich noch im Sinne der arabischen Aristoteliker erklären. חכם לבב sagt J. H. ist gar nicht als Attribut aufzufassen und gehört nicht in die Kategorie der mit dem vierbuchstabigen Namen verbundenen Attribute, und ist demnach nicht mit den Aussagen בורא יוצר gleichzustellen, mit anderen Worten: J. H. überträgt die Anschauung der Philosophen hinsichtlich des Ausdruckes משכיל (עאקל) auf חכם לבב. Diesen Eindruck empfängt man, wenn man die Darstellung, die Al-Gazzali von den Ansichten der Philosophen a. a O. giebt, vergleicht. Zu bemerken ist noch, dass nach Al-Gazzali die Philosophen in der Bezeichnung שכל (עקל) negative Bedeutung erblicken: das Freisein von der Körperlichkeit, in welchem Punkte Ibn Roschd Tahafut al-Tahafut, S. 82 die Darstellung Al-Gazzali's berichtigt, indem er bemerkt, שכל sei nach der Ansicht der Philosophen Nomen proprium für Gottes Wesen. Darin, dass J. H. eine besondere Klasse von Attributen aufstellt, die dem vierbuchstabigen Namen angehören, liegt die Tendenz zur Annahme von Wesensattributen; man kann jedoch nicht behaupten, dass er direct solche annimmt, denn dies wäre ein zu offenbarer Widerspruch gegen die Bemerkung: המדות זולתי השם המפורש יתי מתחלקות לשלשה חלקים.

Nachträge zu den „Studien über Joseph Kimchi".

Von

Rabb. Dr. **Simon Eppenstein.**

(Schluss.)

Zu p. 156, art. הדוך. Die Vergleichung mit arab. هَدَّخَ ist wohl entlehnt von Ibn Barûn, der in seiner einleitenden Uebersicht über die Principien seiner Wortvergleichung das arab. Wort zur Erklärung heranzieht, cf. Muwâẓana p. 24 Z. 1, auch Kokowzoff p. 99. Nach dem Ḳamûs bedeutet es גרבה פקטעה מן מוצעה „jemanden von seinem Ort gleichsam abschneiden", Dozy. l. c. II, 746 führt für die 1. Form an die Bdtg. „déshonnorer", für die 2. Form „ravager". Bei Saadia in der Einleitung zum Mischlecommentar (ed. Paris 1894, p. 4) finden wir das Wort in der Bedeutung „verachten", d. h. gewissermassen „mit Füssen treten", an einer anderen Stelle (l. c. p. 6 Z. 1), im Sinn des hebr. לכר, also auch herunterreissen oder = treten. Barth in sein. Etymolog. Studien p. 23 vgl. mit arab. هَدَّخَ in der Bdtg. „durchschneiden, durchreissen" das späthebr. חתך.

Zu p. 156, art. חוז. Mit dem arab. حاز vergleicht es auch Ibn Barûn l. c. p. 43—44, der zugleich die Erklärung durch „sehen" als durchaus fernliegend bezeichnet.

Zu p. 158, art. סרבל vergleiche auch die Ausführungen bei J. Freimann, Des Gregorius Abulfaraǧ, gen. Bar Hebraeus, Scholien zum Buche Daniel, Brünn 1892, p 32. Anm. 2, woraus noch besonders erwähnt sei die dort angeführte Erklärung durch das arab. راناث, d. h. Oberschenkelbinden, feminalia, femoralia. [Dozy's dictionnaire des vêtiments chez les Arabes war mir leider nicht zugänglich].

Zu p. 159, art. ערער. Das Wort in Jer. 17, 6 wird von Ibn Barûn l. c. p. 84 s. v. erklärt durch das arab. عرعار. Gegen Joseph Kimchi, der die Trennung dieses Wortes von ψ 102, 18 bei Menachem, Machber. p. 137 sub ער bekämpft, sprechen auch die Worte Ibn Barûn's l. c. p. 79 s. v. עור. Dieser vergleicht es mit dem arab. تعار = sich des Nachts ruhelos unter Gesprächen auf dem Lager herumwälzen, das auch die Bdtg. = تلم „unglücklich, bedrückt sein" hat, [uns. Erachtens scheint in Kokowzoff's ed. l. c. Z. 5 zwischen בלאם und אבר etwas zu fehlen], anschliessend zum Teil an Ibn Gannach WB 512, 19—21, dessen Ausdruck Ibn Tibbon in der Uebersetzung (ed. Bacher, Berlin 1895

p. 361) durch den Zusatz erläutert: אשר לא יתן שנת לעיניו בהתפללו כל הלילה. [Ueber die verschiedenen LAA in JG's WB u. dessen Mustalḥik vgl. auch Kokowzoff l. c. p. 119—120 Anm. 275 u. dessen Bemerkung ibid. p. 155 Ende, dass in einem Firkowitsch'schen Ms. des Mustalḥik die LA אלמתנהד zu finden ist]. Hingewiesen sei hier betr. der Erklärung des Wortes ערער an beiden Stellen zunächst auf Saadia, der es in beiden Fällen durch das arab. עבוב, einen Dornstrauch, erklärt, vgl. Ewald u. Dukes Beiträge etc. I p. 65. Ferner ist noch zu verweisen auf die Anführungen bei Pinsker, Likkute Kadmon. p. רי"ב-רי"ג, aus David b. Abraham u. Alî b. Suleimân. Darnach ist das Wort in ψ 102, 18 zu erklären mit הרועד ומטילטל בגוות, mit Hinweis auf ערער תתערער Jerem. 51, 58, was der fälschlichen LA bei JG. WB. 512, 21 אלמתהגר, zushgd. mit הגרה Flucht, entsprechen würde. Für die Stelle Jerem. 17, 6 fassen sie es auf als einen Vogel, der im Arab. לוז heisst, was nach einigen auch auf ψ 102, 18 passen soll. Vgl. auch dort die Erklrgg. des Salmon b. Jerucham (Zeitgenosse Saadias) u. eines anonymen karäischen Lexikographen. Nach den arabischen Lexicis bedeutet es auch „den Schrei des Strausses“ Für ערערה hat Dozy II, 115 „le cri du chameau.“ Zur Identificierung von ערער, von einer rad. ע"ו, mit arab. תאאר vgl. auch Barth l. c. p. 69.

Zu p. 159, art. פחד. Ibn Barûn l. c. p. 86 s. v. übersetzt es auch mit אפכאדה, was Kokowzoff p. 123 ohne Weiteres mit „Oberschenkel“ wiedergiebt, obschon es die arabischen Lexikographen auch in der Bedeutung „testiculum“ übersetzen. Ebenso legt Kokowzoff auch Saadia an unserer Hiob-Stelle, l. c. Anm. 290, im Gegensatz zu Ibn Gannâch, diese Auffassung bei. Für die von uns angeführte Wiedergabe des ירך ψ 45, 4 durch פכד bei Saadia ist zu bemerken, dass, nach dem Muḥît al-Muḥît, — laut freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. Barth, — פַּכַּד bedeutet: מא בין אלרכבה ואלורך, so dass, wie Herr Prof. Barth sich äussert, es nicht auffällig ist, wenn פַּכַּד aufgefasst wird, als ירך resp. ורך selbst, in welches der פַּכַּד unmittelbar verläuft. Vgl. übrigens auch Barth, Die Entstehungszeit des Buches Hiob, (Jahresber. des Rabbiner-Seminars, Berlin 1876) p. 5—6 Anm., wo gleichfalls für פחדיו Hiob 40, 17 arab. פַּכַּד verglichen wird. Betreffs

der in Anm. 2 erwähnten Analogie von פחד אֶל in der Bedeutung „eilen" vgl. Barth, Etymolog. Studien p. 9.

Zu p. 160, art. הפיחי. Vgl. Ibn Barûn l. c. p. 85 s. rad. פוח, der für HL. 4, 16 auch das arab. Aequivalent hat in der Bedeutung von der Ausbreitung des Geruches. Hingegen erwähnt derselbe für יפוח (ibid. 2, 17. 4, 6) das arab. פיח in der Bedeutung „Hitze der Hölle" (vgl. die Belege hierfür bei Kokowzoff l. c. p. 122 Anm. 285), was jedoch für unsere Bibelstelle durchaus nicht passen würde. — Richtiger vergleicht für הפיחי und יפוח Barth, Etymolog. Studien, p. 24 Anm. 2 das arab. فاح, da dieses auch bes. vom „Duften" gebraucht wird, während er יפיח in Prov. 12, 17 etc. mit באח resp. אבאח mitteilen, offenbaren — also Wechsel des ב mit פ — identificiert.

Zu p. 163, Anm. 1 art. תשועה. Für unsere Annahme, dass das hebr. Hithpael eher der arab. V. Form entspricht, siehe auch Ibn Barûn l. c. p. 10—11, Kokowzoff, p. 46—47 u. Bacher in ZATW, XIV, p. 233.

Zu p. 164, Anm. 2 art. תרנה. Das von Joseph Kimchi angeführte ספר דומית לשון עברי וערבי ist wol jedenfalls Ibn Barûns Muwâẓana, wo es p. 92 s. v. רנה heisst: מנאנם לקולהם ארנת אלקום „es ist verwandt mit dem arab. Wort رَنِيّ vom Geräusch, das entsteht, wenn sich der Pfeil erhebt. אשפה, der Köcher, sei hier in übertragenem Sinn für den in ihm befindlichen Bogen gebraucht.." — Bezüglich des Ueberganges von verb. ע"ע in verb. tert. guttur. oder tert. ל vgl. auch Ibn Barûn l. c. p. 17 Z. 1 fgg. u. Kokowzoff l. c., p. 62 und ibid. Anm. 126.

Zu p. 164. Betreffs des הקריאה ה' vergleiche zunächst noch Dunasch b. Labrat in der Kritik gegen Saadia, ed. Schröter, p. 40 zu ψ 20, 10, und Bacher, Anfänge etc. p. 113 u. ibid. Anm. 4. [Uebrigens übersetzt Saadia das המלך in ψ 20, 10 mit يَا مَلِكُنَا, cf. ed. Margulies, p. 24 (arab.), vgl. ferner Saadia zu השדידה ψ 137, 8: يَا مَنْهُوبَةُ bei Ewald und Dukes Beiträge etc. I p. 71]. Zu verweisen ist ferner noch auf Ibn Barûn l. c., p. 5, Absatz אלנדא, wo das ה' in Jerem. 2, 31 הדור auch als ה' des Anrufes aufgefasst wird, ebenso wie הוי Jes. 18, 1 = arab. אי und אَيْهَا als Anruf bezeichnet wird. Zu הוי als Ausruf ist noch zu vergleichen der sehr interessante grammatische Exkurs in

Saadia's Comm. zu Jes. 18, 1 (ed. J. et H. Derenbourg, Paris 1896, p. 110–111). Uebrigens bemerkt betreffs des hebr. ה' als Anruf Juda b. Bal'âm bei Fuchs l. c., p. VI l. Z. — p. VII Z. 1: והי קלילה אלוקוע פי הדא אלמעני „dass es wenig in dieser Bedeutung vorkomme; vgl. auch dazu Ibn Barûn's Aeusserung l. c. Ende des Abschnittes.

Zu p. 167, art. סובנת. Für die Vergleichung dieses Wortes mit arab. סבן siehe auch Ibn Barûn p. 73 Z. 3 fgg. Vgl. auch Tanchûm Jeruschalmi bei Haarbücker, R'Tanch. Hierosolymit. comm. arab. ad. libror. Sam. et Reg. locos graviores, Leipzig 1844, p. 42 (arab.) wo diese Analogie zurückgewiesen wird. [Ob aus der Anführung der Vergleichung mit dem Arab. jedoch, wie Kokowzoff l. c. p. 152 u. ibid. Anm. 404 meint, auf „eine Bekanntschaft Tanchûms mit Ibn Barûn" zu schliessen ist, sei dahingestellt, da ersterer es ja auch immerhin von David Kimchi entlehnt haben kann, den er ja auch schon benutzt hat; vgl. hierüber mein Aus dem Koheleth-Comm. d. Tanch. Jerusch. p. 7—8]. — Für יסבן Hiob 34, 9 und הסבן ibid. 22, 21 vergleicht Ibn Barûn l. c. p. 72 s. v. das arab. סَبَّنَ in der Bedeutung „wohnen, sich gewöhnen", während er für הסבנתּ ψ 139, 3 das arab. زَبَّنَ in der Bedeutung „kennen, wissen" anzieht; vgl. auch Bacher in ZATW, XIV, p. 244. Uebrigens übersetzt letzteres schon Saadia z. St. mit זַכַּנְתָּ לִי; vgl. Ewald und Dukes, Beiträge etc. I, p. 71.

Betreffs unserer Ausführungen Jhrg. XLI, p. 87, Anm. 3 zu JK's Bemerkung bei מתעבר im ס'חקה, p. 20 ist zu berichtigen, dass die LA חיוג denn doch die richtige ist, indem sich thatsächlich in Mose ben Chiquitillas Uebersetzung von Juda Chajug's Schriften der term. מתעבר findet. Vgl. auch S. Poznánski in seinem Aufsatz über Isak Halevis שפה יתר Monatsschr. 39, p. 259 Anm. 2. Ebenda Z. 10 fgg. findet sich für „intransitiv" auch der term. מתבודד. Statt d. Worte והוא הנכון in uns. Ed. d. ס'חקה liest übrigens das Münchener Ms. וטוב פתר „er hat richtig übersetzt."

Bezüglich des term. קהל für Plural bei JE, cf. Jhrg. XLI, p. 116, Anm. 2 ist zu berichtigen, dass dieser Ausdruck schon angewandt wird von Dunasch in seiner Kritik geg. Menachem (ed. Filip. p. 5[a]); cf. Bacher, Anfänge d. hebr. Gram. p. 100 Anm 2. Dun. hat auch den, dem gew. קיבוץ

nahe stehenden term. אימוף, vgl. Bach. l. c., ebenso wie JE beide Synoyma מקובץ und auch, allerdings nur einmal, מאוסף, für die Vokalisierung mit Schurek hat, cf. Bacher AJE als Gramm. p. 63 Anm. 8. — Im Sinn von Plural ist קהל wol auch jedenfalls schon gebraucht bei Aharon b Mose b. Ascher, (ed. Baer u. Strack, Leipzig 1879, p. 61 Z. 1), während die Herausgeb. es als Bezchng. für Zahlwort auffassen wollen; siehe auch schon Bacher, Anfänge etc. p 33, Z. 8 v. unt.

Besprechungen.

Klüger, Dr. Hermann, Ueber Genesis und Composition der Halachasammlung Edujot. Breslau 1895, 8°. 120 SS.

Der unter dem Namen „Edujoth" in den babyl. Talmud aufgenommene Tractat bildete seit jeher einen Gegenstand scharfsinniger Untersuchungen seitens hervorragender Forscher. Die ältesten Commentatoren hatten sich zwar wenig um Wesen und Ursprung desselben gekümmert und ihm offenbar wenig Werth beigelegt; sie erklärten diese Mischnahsammlung ebenso, wie alle anderen, in der Redaction R. Jehuda Hanassis vorliegenden, ohne viel über die Geschichte des schon durch seinen Namen merkwürdigen Tractates, der ihnen ja überdies gewiss durch die bedeutsame Notiz in Berachoth 28 a aufgefallen sein wird, nachzudenken. Nur ganz gelegentlich machen Maimuni und Abraham ben David kurze litterarische Notizen in ihren rein halachischen Bemerkungen, ohne die ernste Absicht zu zeigen, sich in eine kritische Untersuchung einzulassen. Sie halten eben, wie es bis in neuere Zeit geschehen ist, Edujoth für eine künstlich zusammengetragene, secundäre Sammlung. Rapoport, und auch dieser nur gelegentlich, war der erste, welcher mit bekanntem Scharfsinn und Kennerblick in das Dunkel hineinzuleuchten versuchte (Kerem chemed V, p. 170 ff.); verschiedene Umstände jedoch liessen diesen grossen Denker auf Abwege gerathen, so dass er das Ziel völlig verfehlte; er nimmt die erwähnte Notiz in Berachoth, nach welcher angeblich Edujoth am Tage der Amtsentsetzung R. Gamliels und Ernennung R. Eleasars gesammelt worden sei, in ihrem wörtlichen Sinne und beraubt sich von vornherein der Basis zu weiterer kritischer Forschung, er gelangt deshalb auch zu keinem einheitlichen Resultate, sondern behandelt einzelne Erscheinungen dieses Tractates, ohne für das Ganze eine annehmbare Hypothese oder Theorie zu entwickeln.

Ganz ähnlich ergeht es auch Krochmal (Mor. neb. ha-Seman 1851, p. 193 ff.), der eigenthümliche und bekanntlich nicht stichhaltige Ansichten über die Entwicklung der Halachah auseinandersetzt. Diese beiden Kritiker haben aber, wie gesagt, unserem Tractate keine ausführlichen Specialuntersuchungen, die nach Ursprung und Wesen desselben forschen, gewidmet oder wenigstens nicht so geartete, die ein planmässiges Vordringen erkennen liessen; ein Beweis, dass sie beide zu keinem einleuchtenden Ergebniss gelangten. Ihre Forschungen lassen sich deshalb auch eigentlich nicht als „Theorien" bezeichnen und dar-

stellen. Graetz hat (Gesch. IV. S. 32 ff.) ebenfalls über diesen Tractat gesprochen und war auf dem richtigen Wege, anerkennenswerthe Resultate zu erzielen, doch auch er verharrt, folgend den Spuren Rapoports und Krochmals, in dem Irrthum, dass die bekannte Berachotstelle zur historischen Erklärung des Tractates völlig ausreiche. Wir sehen also, dass keiner der bis nun genannten Forscher, den geschichtlichen Thatsachen entsprechende Ergebnisse zu Tage gefördert hat. Ein ernster Blick auf den Inhalt des Traktates hätte alle Autoren davon überzeugen müssen, dass besagte Notiz wohl auf diese Halachasammlung irgend eine Beziehung habe, jedoch deren Wesen und Ursprung keineswegs erschöpfend erkläre. Bis zum Jahre 1866 also hat die Forschung keine Klarheit in diese Dinge gebracht. Merkwürdiger Weise hat auch Frankel in seinen epochemachenden Werken nirgendwo den fallen gelassenen Faden wiederaufgenommen; er citirt gelegentlich — und diese Gelegenheit bietet sich naturgemäss sehr oft — die Halachoth aus Edujoth, die Gesammtsammlung jedoch unterwirft er nicht seiner sonst überall hingelangenden Kritik und historischen Beleuchtung.

Friedmann hat im Jahre 1865 (im „Bethamidrasch") in einem Aufsatze „Kothle beth ha-midrasch" einen vielverheissenden Ansatz zur Lösung gemacht, doch es ist bei diesem geblieben.

Der erste, welcher der Edujoth-Frage ernstlich an den Leib rückt und das Problem von allen Seiten anfasst, ist Dünner. (Frankel-Graetz 1871, S. 33 ff.); er stellt eine vollständige Hypothese auf, die im Laufe der Untersuchung durch die Vorsicht und den Tiefgang der Kritik zur höchstwahrscheinlichen Theorie heranreift. Den ältesten Commentatoren scheint es, wie gesagt, nicht zweifelhaft gewesen zu sein, dass der Stoff des ihnen vorgelegenen Edujoth-Tractats aus den verschiedenen Mischnahordnungen, respective Boraitoth, künstlich zusammengetragen sei; das beweisen ihre jeweiligen Bamerkungen zu den verschiedenen Halachoth, die stets auf andere Orte, als die primären Quellen hinweisen. Diese Ansicht der Alten theilt auch Lewy in seiner bekannten Schrift über die Mischnah Abba Sauls (S. 12 ff.), woselbst er den ernsten Versuch macht, die Nichtoriginalität von Edujoth kritisch zu beweisen. Diese Ansicht erweist sich, wie mir scheint, als irrig; gegen sie nimmt übrigens Schwarz (Controversen der Schammaiten und Hilleliten) entschieden, und zwar, wie ich glaube, mit Erfolg Stellung. Die von ihm dortselbst angeführten Gründe sind stichhaltig, obwohl auch er sich nicht auf eingehende Prüfung sämmtlicher in Eduj. überlieferten Halachoth in Vergleich zu den Parallelstellen einlässt. Eine solche Schritt für Schritt fortschreitende, ruhige Untersuchung ergiebt nämlich mit absoluter Sicherheit die Priorität von Edujoth. — Diese Thatsache wird übrigens auch von den neueren Forschern (nach Dünner) so z. B. von Hoffmann[1]),

[1]) Die erste Mischnah u. s. w., S. 49 ff. „Diese (Edujothsammlung) hatte ursprünglich wohl alle zweifelhaften Halachoth enthalten. Unser Tr. Edujoth enthält nur eine Auswahl aus jener Sammlung. Wahrscheinlich waren in der alten Sammlung auch alle Controversen von Beth Schammai und Beth Hillel enthalten. R. Jehuda ha-Nassi hat dieselben auf die entsprechenden Tractate vertheilt und in Edujoth nur die מקולי ב"ש ומחומרי בית הלל nach den verschiedenen Relationen der späteren Tannaim aufgenommen" [H. zählt dann die Halachoth in Edujoth auf]. „Die sämmtlichen Halachoth (ausser den מקולי ב"ש) sind hundert. Es ist kaum anzunehmen, dass alle diese runden Zahlen ein Werk des

Bloch[1]), Hildesheimer[2]), Schwarz[3]) als sicher angenommen.

Die Theorie Dünners muss als bekannt vorausgesetzt werden, doch möchte ich dem Leser empfehlen, dieselbe noch einmal genau zu durchforschen. Hat jemand die Absicht, die Dünner'sche Theorie neuerlich zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen und, durch sie angeregt, den Tractat Edujoth neuerdings von Grund auf zu durchforschen, so kann er gewiss die bei Dünner so überaus zahlreichen Winke, Andeutungen und historischen Hinweisungen eingehender und weitschweifiger behandeln und hat reichlich Gelegenheit scheinbar Neues zu produciren; Wichtiges und für die Geschichte des Wesens und Ursprunges unseres Tractates Ausschlaggebendes wird sich aber nach Dünner kaum mehr finden lassen. Höchstens kann durch Breite der Schein völliger Originalität erweckt werden. Auch dieser Schein trügt.

Und doch hat es neuerdings ein Forscher versucht, Edujoth aufs Neue zu bearbeiten.

Ich war eben damit beschäftigt, die Theorie Dünner's gründlich zu studieren und an der Hand des gesammten halachischen Materials zu sichten und eventuell die bei D. angedeuteten historisch-kritischen Momente auszuarbeiten — wobei sich mir die Ueberzeugung mit Macht aufdrängte, dass, ohne Ueberflüssiges zu sagen, eine neue Theorie nicht entwickelt werden könne — als mir das in der Ueberschrift genannte Buch Dr. Klügers zukam.

Sofort bemerke ich, dass Herr Klüger die Theorie Dünners eifrig studirt und fraglos die Aufstellungen dieses Forschers vollkommen er-

---

Zufalls sind; vielmehr ist dies ein Beweis dafür, das unser Tr. Edujoth nur einen Theil der alten Sammlung repräsentirt, aus der eine bestimmte Zahl von Halachoth ausgewählt wurden. (Vielleicht rührt daher der Name ברכות, Berachot 27a) (a. a. O. S. 50, Anm. 1).

[1]) Einblicke in die Gesch. d. Entstehung der talmud. Litt. S. 37. 38. „Die Synode zu Jamnia, von deren Veranlassung diese Boraitha (Sabb. 138b) mit geringer Abweichung von Tos. Edujoth I, 1 berichtet, wollte den Gefahren entgegentreten, welche aus den stets sich mehrenden Schuldifferenzen der Schammaiten und Hilleliten der Halachaeinheit und der religiösen Praxis drohten. Um eine Spaltung zu verhüten, mussten die Differenzen eingedämmt und auf ein möglichst geringes Maass reducirt werden. Zu diesem Behufe wurden jene in Edujoth gesammelten Zeugnisse von der Synode veranlasst, um dem weiteren Ausspinnen der Differenzen ein „Halt" zuzurufen. Die Schulen Schammais und Hillels haben in der That eine Zersetzung des Judenthums als drohende Wahrscheinlichkeit klar genug erblicken lassen, nur der energievollen That des zweiten Tannaimgeschlechts war es zu danken, dass der Process unterbrochen wurde.

[2]) Isr. Monatsschrift, Jahrg. 1896, Nr. 2 behandelt nur Edujoth I, 3—6.

[3]) Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, S. 4. 22, Anm. 2. 23, Anm. 3 und bes. 71 ff. — Merkwürdig ist, dass alle vier im Text erwähnten Forscher, wie aus den angeführten Stellen ersichtlich ist, Dünners Ansichten recipiren, ohne diesen auch nur zu erwähnen. Dünners Abhandlung muss demnach entweder ganz in Vergessenheit gerathen sein, oder seine Ergebnisse sind derart Gemeingut geworden, dass man ihre Provenienz als allgemein bekannt voraussetzt.

kannt hat und seinen reichen Anregungen Schritt für Schritt gefolgt ist; er citirt ihn auch und sagt einmal S. 8: „Eine Ausnahme (unter den Forschern, welche unrichtige Hypothesen aufstellen) macht Dünner (Graetz Monatsschrift 1872 [soll heißen 1871] S. 33 ff.), der die Grundlosigkeit dieser verbreiteten Ansicht in vielen Punkten nachweist."

Damit hat es sein Bewenden mit Ausnahme einer zweiten Stelle, (S. 35 unten) wo D. ebenfalls citirt wird. Die ganze Theorie Klügers erweist sich aber, bei aller erdenklichen Mühe, originelle Gedanken, die das Ganze-Grosse umfassen, und über Wesen und Ursprung des Tractates Aufschluss geben, zu äussern, als eine wohl beabsichtigte, aber nicht gelungene Ausarbeitung der Dünnerschen Theorie.

Klügers Arbeit ist ohne die Dünners undenkbar; ja noch mehr, sie wird sich uns nicht als eine Erweiterung, denn vielmehr als eine theilweise Zerstörung derselben erweisen.

In einer umfangreichen Voruntersuchung stellt Kl. zunächst fest, dass die Stelle in Berachoth 28a von den Forschern missverstanden und kritiklos gelesen worden sei. Verständlich werde sie erst durch Scherira's Sendschreiben und durch Jeruschalmi, welcher an der Parallelstelle die betr. Notiz nicht hat und insbesondere durch die Eduj. einleitende Toseftastelle; [auf welche, wie wir wissen, bereits Friedmann hinweist, und Dünner seine ganze Theorie gründet.] בו ביום ist nach Scher. richtig zu stellen, welcher sagt: ובו ביום נשנו כל בו ביום ואף בו ביום נשנ' עדיות. D. h. Am Tage, da Eleasar b. Asarja zum Vorsitzenden erhoben wurde, wurden: 1) Protokolle von älteren Synoden vorgetragen; 2) auch das Protokoll der Synode von Edujoth wurde vorgelesen; 3) es wurden einige Halachoth telujoth zum Austrag gebracht und zum Gesetz erhoben.

Das Resultat der Voruntersuchung ist: „Edujoth wurde nicht am Tage der Absetzung Gamliels gesammelt und verhandelt, sondern hat bereits als ein Fertiges aus älterer Zeit vorgelegen. Allerdings wurden auch die Edujoth auf einer oder mehreren Synoden (בו ביום) gesammelt und verhandelt; aber die Veranlassung zur Sammlung war eine ganz andere, als die gewöhnlich angenommene, denn das Werk kam nicht an einem oder mehreren Tagen zustande, sondern es war die Frucht von Bemühungen, die Jahrzehnte gedauert haben."

Kl. hat die angezogene Stelle aus Scher. nicht richtig aufgeführt und auch die zweite, nämlich ישבו לאחוז בהלכותיהם, falsch bezogen. Scheriras' Auffassung der Dinge ist nämlich folgende: Er sieht in dem ersten Abschnitte der Tannaimperiode, die nach ihm das erste und zum Theil das zweite Tannaimgeschlecht bilden, in Folge der politischen Wirren und der zunehmenden Differenzen der Schulen Schammais und Hillels, die Auflösung der halachischen Einheit sich vollziehen: וכיון דחרב בית המקדש . . . . . ואפליגו רבנן לכל צד ומשום הנך מהומות ושמד ושיגושי צרות לא שמשו כל צרכן נפשו מחלוקות (Sendschreiben, ed. Goldberg, pag. 3). Er sieht also in dem zweiten Geschlechte den Wendepunkt; ובאותו הזמן ישבו לאחוז הלכותיהן שהיו כאלו אובדות בשיגוש הדרבן והשמד ומחלוקות ב"ש וב"ה. Scherira kam zu dieser richtigen Ansicht durch die Boraitha Sanhedr. משרבו תלמידי שמאי והלל וכו' Scherira aber lässt die drei Tannaimperioden die Herstellung der zerrissenen Halachaeinheit vollbringen, was das zweite Geschlecht auf der Synode bereits gethan hat und von den Nachfolgern nur fortgesetzt und ergänzt worden ist, wovon die nachsynodalen Theile des

Tractats Edujoth Zeugniss ablegen. Scherira sagt: בכל השנים האלו בשלשה דורות נתפרשו כל ההלכות שהיו תלויות בבתי מדרשות מאחרי ההפסד הגדול שהיה בחרבן הבית וכו'. Scherira theilt in ungeschichtlicher Weise die ganze Tannaimperiode in zwei ungleiche Abschnitte, deren erster das erste und theilweise zweite, deren zweiter die ganze übrige Tannaimzeit umfasst; er erkennt die Thatsachen, welche sich bei der Edujothsammlung zugetragen haben nur theilweise. Sicher aber legt er dem Zeugenverhöre keine besondere Bedeutung bei und erwähnt „jenen Tag" nur nebenbei, indem er die bekannte Berachoth-Stelle inhaltlich, aber nicht wirklich, wiedergiebt; denn seine Worte: כגון מסכתא עדיות דאתניה ביומא דאקמוה לרבי אלעזר בן עזריה דאמר בו ביום נשנו כל בו ביום ואף בו ביום נשנית עדיות sind vollkommen gleichbedeutend mit jener Berachoth-Stelle; und ebenso kann in die Worte des Aruch (s. v. בו ביום) nichts anderes hineingedeutet werden, als was wirklich darin liegt. Wir sehen aber sofort, dass Kl. hier einige der Grundideen D.'s in leicht veränderter Form ausgesprochen hat. Er geht nun in seiner Untersuchung über die geschichtliche Ursache der Entstehung des Tractates weiter (S. 18) und sagt da einleitend: „Und es wurde dieses Werk bisher von keinem Historiker in seinem Werthe erkannt und gewürdigt. Edujoth nimmt eine derartige Stellung in der Mischnah ein, es ist ein Halachasammelwerk und bildet das Gegenstück zur Mischnahsammlung des Jehuda ha-Nassi." „In der geschichtlichen Erfassung der Edujothsammlung liegt der Schlüssel zur Geschichte der Mischnah."

In diesen lapidaren Sätzen, in welchen ja die Lösung des ganzen Problems fast gelegen ist, erkennt jeder sofort wieder die Haupt- und Grundgedanken der Theorie D.'s.

Kl. geht nun auf den Beginn der halachisch. Meinungsdifferenzen zurück; die Geschichte der Edujothsammlung (S. 29 ff.) führt uns in Gamliels I. Zeit und weiter. Die revolutionäre Erhebung gegen die Römer vereint mit den hochgehenden Wogen der Streitigkeiten zwischen Schammaiten und Hilleliten zwingen zum Ausbau des Gesetzes, ohne von den politischen Schwankungen berührt zu werden, zur Verlegung des Schauplatzes von Jerusalem nach Jabneh. Dort bildete sich bald eine Mittelpartei, die Chachamim; es musste ein modus vivendi gefunden werden; der Kampf der beiden Schulen musste in irgend einer Weise geschlichtet werden; es mussten Halachoth telujoth und kewuoth gesichtet und zum Gemeingut erhoben und auch die יחידים mussten befragt werden. „Das Produkt dieser Thätigkeit waren die Edujoth oder die Bechirta, jenes erste merkwürdige Halachasammelwerk, das in mancher Beziehung Vorbild der späteren Mischnahsammlung wurde." Abgesehen von der confusen Vorstellung, die Kl. hier über das Wesen der Synode erweckt und der doch nicht strict nachgewiesenen Stellung der Chachamim gelangt er zu dem angeführten Ergebniss, das — wir sehen es sogleich — das Endresultat der Dünnerschen Theorie ist.

Nun geht Herr Kl. an die historisch-kritische Prüfung der Edujothsammlung, wie wir sie nur noch in durcheinandergeworfenen Fragmenten besitzen.

Das erste Fragment I, 1—3 behandelt die streitigen Halachoth zwischen Hillel und Schammai und diese werden durch die Mittelpartei (Chachamim) erledigt. [Hier wird die geistreiche Auseinandersetzung Dünners über מעשה שבאו שני נרדיים citirt.] Das zweite Fragment I, 7—II beschäftigt sich mit Erledigung der Halachoth, über welche Beth-Schammai und Beth-Hillel divergiren. Die Chachamim traten wieder

in den Hintergrund. Die zweite Periode, in welcher das Edujothwerk fortgesetzt wurde, beginnt einige Zeit vor der Tempelzerstörung. Jerusalem war noch von Vespasian belagert, als R. Jochanan ben Sakkai den Schauplatz nach Jabneh verlegt. In dieser zweiten Periode reihten sich Fragment 3 I, 12—14 und Fragment 4 IV und V 1—5 an die Sammlung.

Das erstere behandelt vier Halachoth, über welche Beth-Schammai und Beth-Hillel divergiren. Die Partie der Edujoth III 1- 12 gehört ebenfalls in diese Periode; aus Gründen der Eintheilung wird dieses Stück vorläufig ausgeschieden. ebenso wie in Fragm. 2, die Stücke V 6—7 ausgeschieden wurden, trotzdem sie eigentlich dorthin gehören; es sollen nämlich zunächst die Stücke behandelt werden, über welche die beiden Schulen Meinungsdifferenzen haben.

Die Machlokoth haben nun eine neue Phase erreicht. Die Versuche, ein Compromiss herbeizuführen, sind gescheitert. — Die Machlokoth sind von den Plugtoth streng zu unterscheiden. Diese haben es mit der tannaitischen Mischnah zu thun; die Debatten sind harmlos und blieben entweder unentschieden oder wurden durch Majorität entschieden.

Die traditionellen Halachoth aber wurden als kostbares Gut angesehen; bei den Machlokoth-Streitfragen war es nicht rathsam, dass sich Geringere einmengen. Der alte Streit der beiden Schulen fand sein Ende unter Gamliel zur Zeit R. Dosa's und R. Zadok's und endete damit, dass die öffentliche Meinung (בת קול) für Beth-Hillel entschied; die Partie in Fragm. 4 (IV und V, 1—5) enthält die Stücke, mit welchen die streitigen Satzungen der beiden Schulen abgeschlossen sind. Jetzt erst konnte das Synhedrion daran gehen, mit der anderen Oppositionspartei, den Halachisten oder Einzelnen (יחידים) abzurechnen. Der Kampf mit denselben hatte ja schon vor der Tempelzerstörung begonnen.

Das fünfte Fragment ist Cap. V, 6, 7. In diesen vier Halachoth ist das älteste Stück der „Zeugnisse", der Anfang der protokollarischen Aufnahme der eigentlichen Edujoth zu sehen; dieses Stück ist auch das erste litterarische Fragment, das uns in die Geschichte der Streitigkeiten zwischen Einzelnen und der Mehrheit einführt: (vgl. Dünner l. c. S. 72 ff.). Fragment 6 (Cap. III 1—12) gehört in die Zeit nach der Zerstörung des Tempels unter R. Joch. ben Sakkai; es sind zum Theil Tempel- und Reinheitsgesetze. (Vgl. Büchler „Priester und Cultus etc." S. 24 ff.). Weitere Partien aus seiner Zeit kommen in Edujoth nicht vor. Die eigentliche Epoche der Edujothsammlung fällt in die Zeit Gamliels II. Unter ihm war es, da R. Elieser ben Hyrkanos der bedeutendste Halachaträger war. Sie waren Rivalen. Die Stellung der beiden schildert Kl. ausführlich, um die Katastrophe begreiflich zu machen, welche ja eigentlich den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet. Hier sagt Kl. recapitulirend: „Wir zeigten im Eingange, dass jene alte und allgemein recipirte These, dass Edujoth am Tage gelehrt und redigirt wurde, an welchem Gamliel seine Würde niederlegen musste, vor der kritischen Sonde nicht bestehen könne." — Das hat doch bekanntlich Dünner bis zur absoluten Klarheit nachgewiesen!! — Er sagt weiter: „Nachdem der Kampf mit R. Elieser beendet war, ging die Versammlung daran, mit den zweifelhaften Halachoth ins Klare zu kommen; zu diesem Zwecke wurde eine Synode anberaumt zur Aufnahme oder Redaction der Edujoth."

(Schluss folgt.)

Maybaum, Dr. S. Predigten, Zweiter Theil: Predigten und Schrifterklärungen. Erstes und zweites Buch Mose. Berlin 1894. 317 SS., 8°. B. Weisstocks Buchhandlung.

Die vorliegenden Reden schliessen sich an die 1892 veröffentlichten „Kasualreden" (Berlin, Bibliographisches Bureau) desselben Autors als 2. Teil seines Predigtwerkes an. Sie bieten 39 Predigten und Schrifterklärungen zu fast allen Wochenabschnitten des 1. und 2. Buches Mose, als Anhang 6 Kasualreden, darunter die Reden an der Bahre Dr. Cassels und L. Lewandowskis. Was diese kurzen Reden des gefeierten Berliner Kanzelredners jedem Leser, vor allem auch dem Laien, besonders anziehend und interessant macht, ist der Umstand, dass sie in Form und Inhalt durch und durch modern sind, dass fast jede Frage, die einem modernen Menschen und Israeliten am Herzen liegt, mehr oder weniger eingehend besprochen wird. „Ethische Kultur" und religiöser Indifferentismus, Mischehe und Einführung des obligatorischen Religionsunterrichts, jüdische Angelegenheiten betreffende Veröffentlichungen der Tageslitteratur, sie alle zieht M. in den Kreis seiner Betrachtungen und weiss sie in schlichter und einfacher, klarer und abgerundeter Darstellung dem Verständniss seiner Hörer bezw. Leser näher zu bringen. Besonders wohlthuend berührt die Wärme der religiösen Ueberzeugung, die trotz der vorgetragenen freisinnigen Anschauungen aus diesen Predigten zu uns spricht, und ferner, wo es sich um die Vertheidigung unserer Religion und die Richtigstellung alteingewurzelter Missverständnisse handelt, eine gewisse freimüthige Furchtlosigkeit, die auch den Widerspruch der Zuhörer nicht scheut, und die dem Autor, wie dem Ref. erinnerlich, auf Grund der Rede Nr. 39 die Missbilligung einer Anzahl allzuängstlicher Gemüther eingetragen hat.

Anerkennenswerth ist es, dass M., angeregt durch die betreffenden Haphtaroth, auch Stoffe aus den Propheten behandelt hat, vgl. 7, 14, 35. Ich weise auch auf die originelle Deutung in Nr. 8 („Was erzählt uns die Salzsäule?") hin und auf die Ehrenrettung Esaus in Nr. 18, den man, bis in die neuere Zeit hinein, gewohnt ist, als einen ausgemachten Bösewicht dargestellt zu sehen. Bedauerlich erscheint mir, dass M., noch über die in seiner Homiletik S. 45 ff. vorgetragenen Grundsätze hinausgehend, auf die Verwendung des Midrasch und der Haggada fast vollkommen verzichtet und sich so eines erfahrungsgemäss ausserordentlich geeigneten Mittels, seine Zuhörer zu fesseln, beraubt hat.

Die Sprache ist schlicht und rein, da und dort wäre allerdings eine gewagte Neubildung zu beanstanden: S. 18 „schicksalvolle (?) Mühewaltung", S. 21 „Patriarchenfrau", S. 58 „Mir ist mein Leben überdrüssig", S. 134 „sich ertüchtigen". S. 25 findet sich der oft gemachte und gerügte Fehler gerade jüdischer Kanzelredner: „er ging als ein Lauterer und Gerechter hervor" statt einfach zu sagen: „lauter und gerecht". S. 292: „Dieweil er seine Süsse geschmeckt hat" und S. 295 die Aufforderung: „Lasst uns beten" muss M einem Pastor abgelauscht haben. In jüdischen Reden sind solche Ausdrücke wohl nicht gebräuchlich, und mögen es auch nicht werden. — Druck und Ausstattung des Buches sind vorzüglich. Wir erwarten mit Interesse die Veröffentlichung der weiteren Reden.

Breslau. Dr. Pinkuss.

Publications de la Société des études juives. Textes d' auteurs grecs et romains relatifs au judaisme réunis, traduits et annotés par **Théodore Reinach.** Paris, Ernest Leroux, 1895. XXII u. 375 SS. 8°.

Eine Sammlung aller Stellen griechischer und römischer Schriftsteller über Juden und Judenthum ist schon früher wiederholt versucht worden. E. Schürer Gesch. des jüd. Volkes II 549 zählt eine ganze Reihe Schriften auf, in denen die Urteile klassischer Schriftsteller über jüdische Dinge zusammengestellt oder besprochen sind. Aber alle diese Schriften geben das Material durchaus unvollständig und behandeln zumeist den Gegenstand in ganz oberflächlicher und dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft wenig entsprechender Weise, so dass sie sammt und sonders heute als veraltet gelten dürfen. Es war daher ein sehr glücklicher Gedanke, als ersten Band einer grossen Publikation von Fontes rerum iudaicarum, welche die Société des études juives in dankenswerthester Weise in Angriff genommen hat, eine Sammlung aller Zeugnisse und Angaben über die Juden, die sich in der griechischen und römischen Litteratur finden, erscheinen zu lassen. Der Zusammenstellung und Bearbeitung der Texte hat sich der rühmlich bekannte Philologe und Archäologe Théodore Reinach unterzogen. Wenn auch im Einzelnen, wie wir sehen werden, mancherlei auszusetzen ist, so verdient doch, wenn wir das Werk im Ganzen überblicken, der Herausgeber die vollste Anerkennung für seine mühevolle Leistung. Der stattliche Band enthält nicht nur die griechischen und lateinischen Texte mit gegenüberstehender französischer Uebersetzung, sondern auch einen fortlaufenden Commentar zu den einzelnen Stücken und Fragmenten, worin auch vielfach auf die neuere Litteratur hingewiesen ist. In den Bemerkungen zu dem Bruchstück des Theophrast, das bei Porphyr. de abstin. II 26 enthalten ist, fehlt auffallender Weise ein Hinweis auf die berühmte Schrift von Jacob Bernays „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit", wo unter anderen auch zu dem Bruchstück über die Juden ein gelehrter Commentar gegeben ist. Aus den Ausführungen von Bernays hätte Reinach ersehen können, dass das Bruchstück bei aller schiefen und einseitigen Auffassung, die sich darin kund giebt, doch thatsächliche Verhältnisse schildert. Theophrast's wunderliche Schilderung der jüdischen Opfergebräuche erklärt sich aus einer oberflächlichen Kenntnis der Vorgänge beim Tamid-Opfer, die er fälschlich für alle Opfer bei den Juden verallgemeinert. Die Angabe, dass die Opfernden fasten, findet ihre Erklärung in dem Fasten der Opferbeistände beim Tamid (מעמדות). Die Worte καὶ τοῦτο δρῶσιν νηστεύοντες τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας sind also ganz richtig, R.'s Vermuthung, dass ein Textfehler hier vorliege und die Worte τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας ursprünglich zwei Zeilen weiter gestanden hätten, ist grundlos und irrig. Was Theophrast von der Betrachtung und „Anbetung" der Sterne sagt, erklärt sich daraus, dass die Opferbeistände, da jeder jüdische Fasttag erst mit dem Aufgang der Sterne endigte, begreiflicherweise diesen beobachteten. An den Versöhnungstag zu denken, wie R. meint, ist unnöthig. — Auch bei Prophyrius selbst (S. 204 f.) konnte auf Bernays verwiesen werden. Porphyr. de abstin. IV 11 erwähnt nach Josephus die drei Secten der Pharisäer, Saddukäer und Essäer und citiert für die folgende Schilderung der Essäer das zweite Buch des Jüdischen Krieges, das 18 Buch der Archäologie und das zweite Buch der Schrift Πρὸς τοὺς Ἕλληνας (= contra Apionem). Die Schilderung selbst stammt lediglich aus der Stelle im Jüdischen Kriege, in der Schrift gegen Apion

kommen die Essäer überhaupt nicht vor. Wenn R. bemerkt, dass die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt (*dans sa rédaction actuelle*) nichts über die Essäer enthalte, so scheint er den überlieferten Text für unvollständig zu halten. Die Worte des Porphyrius geben aber dafür keinen Anhalt. Prophyrius hat die Schrift gegen Apion zusammen mit den beiden anderen Werken des Josephus nur genannt, weil er aus ihr einige Sätze entlehnt hat, die er an die Schilderung der Essäer anknüpft. Was er nämlich von Mosaischen Gesetzen IV 15 anführt, stammt wörtlich aus Josephus' Abriss der Mosaischen Gesetzgebung c. Ap. II 29, wie Bernays S. 23 f. richtig bemerkt.

Das Bruchstück des Theophrast ist (abgesehen von einer kleinen Notiz bei Aristoteles über das todte Meer) das älteste Zeugnis eines griechischen Schriftstellers, in dem der Juden Erwähnung geschieht. Denn Herodot und Choerilus, die bei Reinach den Reigen eröffnen, hätten ruhig fortbleiben sollen oder konnten in einer Anmerkung abgethan werden. Herodot erwähnt ausdrücklich die Juden nirgends und es ist sehr zweifelhaft, ob er sie gekannt hat. Die eine Herodot-Stelle (II 104) hat R. deshalb aufgenommen, weil Josephus c. Ap. I 22 sie anführt und auf die Juden bezogen wissen will, während Herodot selbst, wie R. richtig bemerkt, unter den Σύροι ἐν τῇ Παλαιστίνῃ wahrscheinlich die Philister versteht. An der anderen Stelle (II 159) ist von einem Siege des Pharao Neko bei Μάγδολος und der Einnahme einer Stadt Κάδυτις in Syrien die Rede. Einige haben nun jene Schlacht mit der Niederlage des Königs Josiah bei Megiddo und die Stadt Κάδυτις mit Jerusalem (gleichsam Kadescha „die heilige Stadt") identificiren wollen. In Wahrheit ist Μάγδολος vielmehr identisch mit Migdal (an der Ostgrenze Aegyptens) und Κάδυτις mit Gaza, so dass auch hier unter den Σύροι die Philister verstanden werden müssen. Ebenso wie mit Herodot verhält es sich mit dem Dichter Choerilus von Samos, der in den Versen, die Josephus c. Ap I 22 auf die Juden bezieht, sicher diese nicht gemeint hat, wie Reinach selbst gut auseinandersetzt.

Erst zur Zeit Alexanders des Grossen also und seiner nächsten Nachfolger, als griechische Cultur in das persische Asien und in Aegypten eindrang, wurde das Volk der Juden den Griechen bekannt. Aus dieser Zeit stammt auch die erste ausführlichere Schilderung der Juden und ihres Gesetzgebers Moses aus griechischer Feder. Ihr Verfasser ist Hekataeus von Abdera, der zur Zeit des Ptolemaeus I in Aegypten lebte und ein grösseres Werk über Aegyptische Geschichte verfasste, worin er in längeren Excursen auch die Geschichte der Juden behandelte, soviel er davon aus Aegyptischen Quellen einerseits und durch persönlichen Verkehr mit Juden andererseits kennen gelernt hatte. Leider sind in Reinachs Sammlung die Fragmente des Hekataeus auseinander gerissen. Das grosse Bruchstück, das bei Photius in einem Auszuge aus dem 40. Buche des Diodor von Sicilien erhalten ist, steht an seiner richtigen Stelle (S. 14—20). Die übrigen Fragmente, namentlich auch die von Josephus c. Ap. I 22 angeführten, hat Reinach in einen Anhang am Schlusse der griechischen Abtheilung (S. 227—236) unter dem Titel *Pseudo-Hécatée* verwiesen. R. folgt darin der gewöhnlichen zuletzt von Schürer Gesch. des jüd. Volkes II 816 ff. vertretenen Meinung, dass die bei Josephus und den Kirchenvätern vorkommenden Citate aus einem untergeschobenen Machwerk stammen, das den Titel περὶ Ἰουδαίων (oder περὶ Ἀβράμου) führte und fälschlich den Namen des Hekataeus trug. Nach Schürer soll dieser Pseudo-Hekataeus auch der Verfasser

der gefälschten Verse griechischer Dichter sein, die man früher dem Aristobul zuschrieb. Schürer setzt diesen jüdischen Fälscher noch in das 3. Jahrhundert vor Christus, also ganz kurze Zeit nach dem echten Hekataeus. Ist es denkbar, dass um diese Zeit eine so unverschämte Fälschung verübt werden konnte? Abgesehen davon spricht entschieden gegen Schürer's Ansicht der Umstand, dass die Bruchstücke bei Josephus durchaus den Eindruck der Echtheit machen, wie Schürer selbst theilweise zugesteht, und die Anschauungsweise und Gesinnung, die sich in ihnen kund giebt, ganz im Einklange steht mit der Schilderung der Juden in dem sicher echten Fragment bei Diodor. Josephus hat jedenfalls von solchen Fälschungen nichts gewusst und seine Citate dürfen mit den gefälschten Machwerken, die den Kirchenvätern vorlagen, in keiner Weise zusammengewürfelt werden. Bedenken gegen die Schürer'sche Ansicht äusserte schon Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palaestinas (Calw u. Stuttgart 1893) S. 333 ff. Indessen war die Art, wie er die Echtheit der Fragmente zu beweisen versuchte, ungenügend und wenig überzeugend. Dagegen hat neuerdings A. Elter in einem Bonner Universitätsprogramm (1895) unwiderleglich nachgewiesen, dass das Machwerk eines falschen Hekataeus, aus dem Clemens Alexandrinus gefälschte Verse des Sophokles anführt, erst kurz vor der Zeit des Clemens entstanden sein kann, während die Bruchstücke, die Josephus anführt, aus dem echten Werke des Hekataeus stammen. Den eigentlichen Anlass zur Verdächtigung der von Josephus überlieferten Fragmente gab die Art, wie Josephus den Hekataeus citirt. Er sagt von ihm (c. Ap. I 22): Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης . . . οὐ παρέργως, ἀλλὰ περὶ αὐτῶν Ἰουδαίων συγγέγραφε βιβλίον, ἐξ οὗ βούλομαι κεφαλαιωδῶς ἐπιδραμεῖν ἕνα τῶν εἰρημένων. Und an einer anderen Stelle, wo er von Abraham spricht (Ant. I 7, 2): μνημονεύει δὲ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβράμου Βηρωσσός . . . Ἑκαταῖος δὲ καὶ τοῦ μνησθῆναι πλέον τι πεποίηκεν· βιβλίον γὰρ περὶ αὐτοῦ συνταξάμενος κατέλιπε. Elter zeigt, wie diese Aeusserungen des Josephus verstanden werden müssen. Er sieht mit Recht in den Worten nur eine ungenaue Ausdrucksweise, die später missverstanden wurde. Josephus stellt Hekataeus in Gegensatz zu den anderen griechischen Schriftstellern, die er vorher genannt hat. Während alle diese nur beiläufig der Juden Erwähnung thun, gab Hekataeus eine ausführliche Schilderung der Juden (die mit Abraham begann), die ein ganzes Buch (oder einen ganzen Abschnitt) seines Werkes über Aegyptische Geschichte ausmachte. Hekataeus that also nichts anderes als was nach ihm Apion und Tacitus u. a. gethan haben: er gab an der Stelle seines Geschichtswerkes, wo er auf die Juden zu sprechen kam, einen längeren Excurs über jüdische Geschichte und Religion. Nur Missverstand hat aus den Worten des Josephus herausgelesen, dass Hekataeus eine eigene Schrift περὶ Ἰουδαίων oder gar περὶ Ἀβράμου verfasst hat, ebenso wie man aus Apions polemischer Charakteristik der Juden, die in den Αἰγυπτιακά stand, eine besondere Schrift κατὰ Ἰουδαίων gemacht hat (Clem. Alex. Strom. I 21, 101: vgl. dagegen Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II 780). So kam man dazu, das von Josephus benutzte Werk mit dem falschen Machwerk, das die Kirchenväter citiren, zu identificiren und die Bruchstücke bei Josephus für unecht zu erklären. Wenn Origenes c. Cels. I 15 berichtet, dass schon Herennius Philo aus Byblus (Anfang des 2. Jahrh. n Chr.) das Buch des Hekataeus περὶ Ἰουδαίων wegen der sich darin kundgebenden judenfreundlichen Gesinnung verdächtigt habe, so kann Herennius Philo sehr wohl die Schilderung der

Juden in dem echten Werke des Hekataeus gemeint haben; die Worte Ἑκαταίου τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον rühren wohl nicht von Philo her, sondern sind auf Rechnung des Origenes zu setzen, der übrigens diese Aeusserung in einem σύγγραμμα des Philo περὶ Ἰουδαίων gefunden haben will, das es in Wirklichkeit gar nicht gab (Philo handelte über die Juden in seiner Phönicischen Geschichte). Die ganze Nachricht ist in der Fassung, wie sie bei Origenes vorliegt, sehr verdächtig. In keinem Falle darf man darin einen Beweis dafür sehen, dass zur Zeit des Herennius Philo bereits unter dem Namen des Hekataeus ein gefälschtes Buch περὶ Ἰουδαίων umlief. Vermuthlich haben gerade jene Worte des Josephus einem christlichen Fälscher des 2. Jahrhunderts n. Chr. Veranlassung gegeben eine solche Fälschung anzufertigen und unter der Firma des damals längst vergessenen Hekataeus die falschen Verse griechischer Dichter zu verbreiten. Diese ganze Fälschung ist also nicht das Machwerk eines hellenistischen Juden des 3. Jahrhunderts vor Chr., sondern ein Produkt der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts nach Chr. [1])

Der sorgsame Fleiss, mit dem das zerstreute Material zusammengebracht ist, verdient alle Anerkennung. An Vollständigkeit lässt aber die Sammlung doch manches zu wünschen übrig. Unter den Bruchstücken des Celsus (S. 167 f.) fehlen z. B. die Stellen bei Origenes IV 36 41. 43. 44. 46. 47. 51. V 25. Eine grössere Anzahl übersehener Stellen weist H. Willrich in der Berl. Philol. Wochenschr. 1895 Sp. 987 nach. Bei der Correctur der griechischen Texte vermisst man die nöthige Sorgfalt, störende Druckfehler finden sich fast auf jeder Seite.

Der Société des études juives wünschen wir guten Erfolg und glückliche Fortsetzung des verdienstlichen Unternehmens.

Breslau. Leopold Cohn.

---

[1]) Beiläufig sei erwähnt, dass Elter zugleich die seit Valckenaer viel behandelte Aristobul-Frage zu einem glücklichen Abschluss gebracht hat. Bekanntlich hat man gewöhnlich die gefälschten griechischen Dichterverse dem Aristobul zugeschrieben, den man nach den Angaben der Kirchenväter, die ihn citiren, in die Zeit des Ptolemaeus VI Philometor (Mitte des 2. Jahrh. vor Chr.) setzt. Boeckh wies einen Theil der Verse (die der scenischen Dichter) dem Pseudo-Hekataeus zu, Schürer erklärte letzteren für den Urheber aller Verse und behauptete, dass Aristobul die Verse aus dem Werke des Pseudo-Hekataeus entnommen habe. Vergeblich sind wiederholt Zweifel ausgesprochen worden gegen die Echtheit der Schrift des Aristobul, die nur von Kirchenvätern citirt und vor Clemens Alexandrinus nirgends, auch nicht von Josephus, angeführt wird. Ich erwähne aus neuester Zeit namentlich die Ausführungen von Joel (Blicke in die Religionsgeschichte I 79 ff.), in denen nachgewiesen wird, dass diejenige Fassung des Orphischen Gedichts, die auf Aristobul zurückgeführt wird, erst in der Zeit zwischen Justin und Clemens Alexandrinus entstanden sein kann. Auch Elter nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Orphischen Fragment und zeigt in methodischer Auseinandersetzung, wie dieses von der einfachsten Form bei Justin an schrittweise verändert und interpolirt worden ist, und die Fassung des sog. Aristobul als die allerjüngste angesehen werden muss. Elter stellt dann in längerer Beweisführung mit musterhafter Klarheit alle Momente zusammen, die gegen die Abfassung der Aristobulea im 2. Jahrhundert vor Chr. und ihren jüdischen Ursprung sprechen und auf ihre Entstehung in dem an Fälschungen so reichen 2. Jahrhundert nach Chr. hinweisen. Pseudo-Aristobul wie Pseudo-Hekataeus sind von christlichen Fälschern zu apologetischen Zwecken in die Litteratur eingeführt worden. Auch Aristobul ist aus der Reihe der jüdisch-hellenistischen Schriftsteller endgiltig zu streichen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Zum Fragmententhargum.

Von

Dr. M. Ginsburger.

Ich habe bereits in meiner Dissertation: „Die Anthropomorphismen in den Thargumim, Braunschweig 1891“ darauf hingewiesen, dass zum Verständniss der in zahlreichen Pentateuchausgaben uns überlieferten Bruchstücke einer „Thargum jeruschalmi“ genannten Uebersetzung ein in Paris in der Bibl. Nat. befindliches Manuscript von der allergrössten Wichtigkeit ist. Dort habe ich auch eine Veröffentlichung dieses Msc. versprochen, wozu ich leider noch nicht gekommen bin, obschon ich alle bis jetzt bekannt gewordenen Handschriften dieses Thargum in Abschriften besitze und auch schon für meinen Zweck verwerthet habe. Auf Grund dieser Arbeiten habe ich vor längerer Zeit in dieser gesch. Zeitschrift einen kleinen Aufsatz veröffentlicht: „Die Thargumim zur Thoralection am 7. Pesach- und 1. Schabuothtage“, in welchem ich am Schlusse bewies, dass die in Rede stehenden Fragmente für gewöhnlich dem vollständigen Th. Jer. entnommene Varianten zu Onkelos sind. Zu demselben Resultate gelangt nun auch Bassfreund in seinem Aufsatze „Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch etc. 40. Jahrgg. d. Zeitschrift December 1895“ u. fgg.

B. beweist seine Behauptung durch mehrere Beispiele, welche ich jedoch durch meine Bekanntschaft mit den Handschriften mehrfach zu modificieren resp. zu berichtigen imstande bin.

Gen. 1, 2. Diesen Vers haben wir vollständig im C. P.[1]) Er lautet daselbst: ואַרעָא הות תהיא ובהיא וצדיא מן בני נשא וריקנא מן כל פולחן וחשובא פרים על פני[2]) תהומא ורוחא דרחמין מן קדם ה' מנשבא על אפי מיא:

Wir haben also hier zunächst die von B. vermisste Uebersetzung zu וחשך על פני תהום. Das darf uns aber nicht Wunder nehmen, da C. P. ja diesen ganzen Abschnitt, sicherlich weil er am Freudenfeste zur Thorahlection diente, vollständig übersetzt. Ferner ist aber hier noch zu bemerken, dass wir

[1]) Abgedruckt in meiner Dissertation (Anhang.)

[2]) Wohl ein durch den Text veranl. Schreibf. für אפי.

für תהו ובהו eine Doppelübersetzung haben, nämlich 1. תחיא ובהיא und 2. צדיא וריקנא, die eine wahrscheinlich dem Jeruschalmi, die andere dagegen Onkelos entnommen, letztere ist dann noch durch die Zusätze מן בני נשא und מן כל בעיר resp. מן כל פולחן erweitert worden.

Gen. 8, 1. Dass auch unser Fragmententhargum nichts anderes ist als eine Variante zu Onkelos, geht wiederum aus C. P. noch viel deutlicher hervor als aus unseren Ausgg., denn dort lautet das Fragment: ויזכר ואדכר ברחמוי טביא דאית עימיה : רוח על הארץ רוחא דרחמין, d. h. nur die beiden Worte רוח und ויכר werden hier übersetzt, weil eben nur die Uebersetzung dieser Worte verschieden ist von der bei Onkelos sich findenden. Zum Ueberfluss haben wir dafür noch eine weitere Bestätigung im C. V., wo die Uebersetzung also lautet: ואידכר ברחמוי טבייא דאית עימיה יתּ נח ויתּ כל חייתא ויתּ כל בעירא דעימיה בתיבותא ועבר [l. ואעבר] דה [l. ה'] רוחא דרחמין. Dies zeigt aber auch, mit welcher Willkür die Abschreiber unsere Fragmente behandelten.

Gen. 9, 20 liegt die Sache noch einfacher als sie B. sich denkt. Die richtige Lesart lautet nämlich nach C. P. ושרי נח גבר צדיקא לקהוי. Dazu ist demnach aus Onkelos zu ergänzen: פלח בארעא ונציב כרמא.

Gen. 14, 18 lautet im C. P. vollständig: ימלכי צדק מלכא דירושלם דהוא שם רבא הוה כהן עילאה אפיק מזון וחמר והוה קאים ומשמש בכהנותא רבתא קדם אל עילאה :

Es liegt jedoch klar auf der Hand, dass wir hier für das Textwort כהן eine Doppelübersetzung haben nämlich כהן עילאה (nach Thargum jerusch.) und והוה קאים ומשמש בכהנותא (nach Onkelos). Ueberhaupt sind die Worte אפיק bis zum Ende ein späterer Zusatz, da ja die Worte הוה כהן עילאה hinter וחמר stehen müssten. Auch כהן עילאה und demnach auch בכהנותא ר' im C. P. beruht auf einem Irrthum, sicherlich veranlasst durch das im C. V. noch richtig sich findende בהן לא עילאה, da ja כהן עילאה keinen Sinn giebt.

Gen. 24, 20. Cod. V. hat in der That die Worte ורהטת עוד לבירא למימלי.

Gen. 25, 1. Auch hier trifft B. das Richtige, denn nach Cod. Vat. lautet die Uebersetzung dieses Verses: ואוסיף אברהם ונסיב איתה ושמה קטורה, also gleich Onkelos, worauf dann der bekannte erklärende Zusatz folgt.

Ex. 14, 8. C. P., der diese ganze Partie vollständig übersetzt, wie ich bereits an anderer Stelle erwähnt habe, liest hier in der That ברישׁ גלי wie Onkelos.

G. 22, 24 enthält nach C. P. nur ופלקחיה; nach C. V. hingegen auch noch ראומה, also wiederum Willkür der Abschreiber.

Auch Gen. 30, 11 bildet nur in unseren Agg. das Wort וקרת den Versschluss; C. P. u. C. V. haben noch: שמיה גד.

Aus diesen Beispielen geht also, wie auch B. richtig bemerkt, mit Sicherheit hervor, dass die in unseren Agg. vorliegenden Bruchstücke oder Verstheile des Fragmententhargum nichts anderes sind als Varianten (der Schreiber des C. P. hat sie schon mit חילופין bezeichnet) aus dem Thargum jeruschalmi zum Onkelos.

Nun aber wurden bekanntlich (vgl. Zunz LG. pag. 21) schon in ziemlich früher Zeit aus Thalmud und Midrasch haggadische Erklärungen auch in das Thargum hineingetragen. Anfangs werden dieselben wohl nur kurz abgefasst gewesen sein, später aber wurden sie immer breiter; und in dieser breiteren Fassung haben wir sie eben in unserem Fragmententhargum. Dieses letztere besteht demnach eigentlich aus zwei Theilen, die überall mit Leichtigkeit von einander zu trennen sind: 1. aus Varianten, die dem Thargum Jeruschalmi im Hinblick auf Onkelos entnommen sind (C. P. יחילופין), 2. aus Zusätzen, welche mit dem Thargum Jeruschalmi ursprünglich nichts zu thun haben, sondern erst viel später abgefasst worden sind (im C. P. richtig mit תוספות bezeichnet).

Die Richtigkeit dieser Behauptung wird gerade durch die von B. selbst angeführten Beispiele schlagend bewiesen. Denn Gen. 44, 18 enthält in der That nichts anderes als eine Variante וקריב bis בעבדך, da במשמעייה bei Onkelos niemals vorkommt, und einen haggadischen Zusatz. Dass in dieser Variante auch das mit Onkelos übereinstimmende angeführt wird, hat nach den oben angeführten Beispielen in den Handschriften zahlreiche Analogieen. Auch V. 19 beweist dagegen nichts, denn da das letzte Wort des hagg. Zusatzes ואמר lautet, wollte der Schreiber auch sagen, was er gesagt hat, und das lautete zufällig ebenso wie die Uebersetzung des Onkelos.

Was nun aber die in alten Pentateuch-Ausgaben und Mss. in Wien, Paris und Oxford etc. sich findenden „variae Lectiones zum Targum Jeruschalmi" betrifft, so gilt gerade von ihnen das bei Dalmann, Grammatik des Jüdisch-Aram. citirte Wort aus dem ספר העתים des Juda b. Barsillai (Msc. Halberstamm): ותרגום של ארץ ישראל שיש בו תוספות הגדות

· · · הוסיפו החזנין שלהן מחמתן, ein Citat, worauf ich unlängst durch Herrn Prof. Dr. S. Landauer in Strassburg aufmerksam gemacht worden bin. Ebendeshalb dürfte es aber auch zu gewagt sein, wenn B. behauptet, die Heimat der Tosefta sei „zweifellos" in Babylonien zu suchen, und zwar stamme sie „höchst wahrscheinlich" aus Nehardea, umsomehr, da, wie mir scheint, Zunz und Ziemlich ll. cc. gar nicht die Tosefta sondern nur die alphabet. Introductionen zum Meeresgesang und Decalog im Auge haben.

Wie sehr übrigens bei derartigen Schlussfolgerungen Vorsicht nöthig ist, das zeigt sich wiederum so recht deutlich bei der nun folgenden Beweisführung B.'s. Weil nämlich Num. 24, 18 das Tw. אדום mit פרס in unseren Agg. übersetzt wird, glaubt B. als Herkunftsort des Fragm. Tharg. das Abendland annehmen zu müssen. Allein dieser Beweis wird hinfällig, durch die Thatsache, dass פרס einfach ein Fehler ist, da sämtliche Handschrr., cod. No., cod. Vat. und cod. Par. ganz richtig אדום lesen[1]). Im cod. Par. haben wir übrigens die einzig richtige La.: ויהוי אדום יריתא ויהוי יריתא טורא דגבלא לבעלי דבביהון וישראל יתגברון בחיל תקיף :

Ganz ebenso verhält es sich mit Gen. 12, 12. Auch hier lesen die drei vorhin genannten codd. und auch cod. Lips. übereinstimmend nicht פרס sondern אדום! Vielleicht haben wir den Grund für diese Umänderung darin zu suchen, dass die erste Ag. des Fragmententhargum in Venedig gedruckt worden ist.

Bezüglich des folgenden Verses trifft B. das Richtige, wenn er sagt, dass mit כרכא חיבא Rom gemeint sei; dass aber das Frgm. Tharg. dies nicht ausdrücklich zu nennen wage, das gilt nur von unseren Agg. aber nicht von den Hdschrr., da dort überall דהיא רומי ausdrücklich hinzugefügt wird! Aus der Thatsache, dass das Txw. עיר im Fragm. Th. auf Rom, im Ps. Jon. dagegen auf Constantinopel bezogen wird, kann wohl weiter nichts geschlossen werden als, dass die Uebersetzung zu diesem Verse im Fragm. Th. älter ist als im Ps. Jonathan.

Vers 24 lautet nach C. P. ויפקון אוכלוסין סגיעין בערברניא מן מדינת איטליא דא היא רומי ויצרפון עמהון לגיונין סגיאין מן רומאי וישתעבדון אתוראה ויצערון כל בני עבר נהרא ברם סופיהון דאילין ודאילין לאבדן ואובדניהון עד לעלם :

C. V. hingegen liest ויפקון אוכלוסין סגיין בלברניא מן מדינתא

[1]) Von B. berichtigt pag. 246.

איטליא ויצרפון עמהון ליניונים סגין מן דרומא וישעבדון אטוריא ויצערון כל בני עבר נהרא ברם סופיהון דאילין ודאילין לאובדן יהוי ואובדנא עד עלם :

Es ist nun hier nicht der Ort auf das Einzelne dieser beiden Versionen näher einzugehen; soviel aber geht aus denselben auch für den oberflächlichen Leser hervor, dass die „Aenderungen" in unseren Ausgaben allerdings auf Rechnung dieser zu setzen sind, und dass aus dem Studium der Mss. des Fragm. Th. hier gerade das Gegentheil von dem hervorgeht, was B. lediglich auf Grund der Agg. beweisen wollte.

Was B. bezüglich des Jonathan behauptet, darf hier übergangen werden, da ich auch jetzt noch der Meinung bin, dass ein specielles Urtheil über dieses Thargum erst dann gestattet ist, wenn wir über handschriftl. Material verfügen; bis jetzt können wir nur im Allgemeinen sagen, dass es eine Compilation zu sein scheint aus Onkelos und Jeruschalmi mit Hinzufügung von jüngeren Hagg.

Pag. 155 spricht B. von einer Verwechselung im Fragm. Thargm zu Num. 23, 24 u. ib. 24, 9. Nach Einsicht in die Mss. beschränkt sich dieselbe jedoch darauf. dass 24, 9 fälschlich (?) die Worte הא עמא האילין כאריא שריין ובאריוותא מתגברין aus 23, 24 an den Anfang gestellt sind.

Auch für Deut. 33, 20 haben wir die richtige LA noch im C. P., wo nur für die Worte וטרף וכו׳ die Uebersetzung gegeben wird: ומפרק רישא עם אדרעא. Für den Anfang des Verses hätten wir uns also einfach die Version des Onkelos hinzuzudenken.

Zu Gen. 10, 18 hat C. P. keine Uebersetzung, ich glaube daher annehmen zu dürfen, dass auch hier Thargum Jeruschalmi mit Onkelos annähernd gleichlautend war.

Zu Gen. 26, 10 giebt C. P. die Variante הא קליל ועיר אילו שמיש חד מן טליא עם אינתתך . . . , daraus ist zu schliessen, dass die folgenden Worte gleich Onkelos lauteten ואיתיתא עלנא חובא wie übrigens auch Jonathan übersetzt.

Zu Num. 11, 8 hat C. P. als Var. nur das Wort בלפדיא, alles Andere muss demnach im Jeruschalmi ungefähr mit Onkelos übereingestimmt haben. Ebenso findet sich dort zu Ex. 15, 22 richtig : למדברא דחלוצה. Zu Deut. 22, 4 giebt dieser cod. die Variante : מפרק תפרוק עימיה ומטען חטען עימיה, wozu man vgl. Bab. Mez. 32 a. Endlich lautet zu Lev. 22, 27 die richtige LA. nach C. P. ופטירין אפה ואייכיל למלאכא. Es ergiebt sich also auch hieraus wiederum, dass die angebliche

Verwirrung, welche B. bemerkt zu haben glaubt, ebenfalls nur auf Rechnung der Ausgaben zu setzen ist.

Im darauffolgenden Abschnitte sucht B. die „innere Abhängigkeit des Fragmenten-Targum von Onkelos“ zu beweisen, und zwar dadurch, dass er zunächst auf „Inconsequenzen und Doppelübersetzungen“ hinweist. Folgen wir ihm daher auch hier an der Hand der uns erhaltenen Handschriften.

Gen. 1, 14 liest cod. Par. לאתין ולסימנין, was uns ganz deutlich zeigt, dass auch hier Jeruschalmi אות mit סימן übersetzte, gerade wie Num. 17, 3 und Ex. 8, 5 und nach Levita s. v. סמן auch Gen. 4, 15. לאתין dagegen rührt her von einem Abschreiber, der ולזמנין, das sicherlich auch im Jeruschalmi sich fand, missverstand und für aus ולסימנין verschrieben hielt; welches letztere dann die Späteren in ולמועדין umänderten, um es mit dem Texte in Einklang zu bringen!

Gen. 15, 17 liest allerdings auch cod. Par. קבלה, aber dieses Wort kommt auch in anderen als palaestinisch erachteten Thargumim vor; vgl Levy, Ch. Wb.

Zu Gen. 18, 12 hat C. P. keine Uebersetzung; wir dürfen also annehmen, dass die in unseren Agg. und den übrigen Mss. vorliegende von einem späteren Abschreiber interpoliert worden ist. Man wende aber nicht ein, dass aus dem Fehlen der Uebersetzung im C. P. eher auf eine Uebereinstimmung mit Onkelos zu schliessen wäre; denn da, wo keine Uebersetzung im Fragm. Thargum vorliegt, braucht Jeruschalmi nicht notwendig mit Onkelos übereingestimmt zu haben, da sicherlich derjenige, der die Auszüge machte, einzelne Wörter, besonders wenn sie, wie das in Rede stehende צחק, noch anderswo vorkamen, zu notieren nicht für nöthig hielt. Dasselbe gilt von Gen. 19, 2 u. 21, 7. Gen. 38, 25 aber gehört nicht unter diese Rubrik, da die betreffenden Worte ja sonst nicht vorkommen, also auch nicht von einer Inconsequenz die Rede sein kann. Uebrigens können die dort vorkommenden Ausdrücke עזקתא ושושיפא sehr wohl im Jeruschalmi gestanden haben, da שושיפא auch sonst im Jer. vorkommt und עזקתא einmal sogar neben סיטומתא sich findet vgl. Levy, Ch., Wb. s. v.

Zu Deut. 24, 13 hat C. P. keine Uebersetzung, aber Num. 25, 4, wo unsere Agg. מעלי שימשא lesen, hat dieser C. die richtige LA. מטמעי!

Bezüglich der Uebersetzung von נעורים irrt B., wenn er meint, dass dieselbe im Fragm. Tharg. überall טליותא laute, denn die einzige Variante, in welcher diese LA. im Fr. Th.

vorkommt, Num. 30, 17, findet sich im C. P. nicht, weshalb dieselbe sehr wahrscheinlich für eine spätere Interpolation zu halten ist; um so mehr, da dies Wort auch sonst in diesem Thargum nach C. P. nicht vorkommt, denn Deut. 28, 54 hat im C. P. überhaupt keine Uebersetzung und ib. V. 56 giebt dieses Msc. die Variante: [פרנקו] מן פרקו . . ומן חטוונא חבעש, also kann auch Deut. 33, 25 bezüglich des Ausdrucks עולימותא nicht von einer Inconsequenz die Rede sein.

Zu ואשלימו Deut. 34, 8 hätte B. noch die weitere Inconsequenz hinzufügen können, dass Deut. 31, 24, also in demselben Verse, wo חסל gebraucht ist, auch אשלם vorkommt. Aber auch diese Inconsequenzen beschränken sich auf unsere Agg. und die Handschriften, welche die Vorlage zu denselben gebildet haben. C. P. hingegen hat weder Deut. 34, 8 noch 31, 24!

Lev. 24, 12 hat C. P. den Ausdruck דחליל שבתא noch nicht, sondern die LA. lautet dort: ובמקושא דקושש קיסין ביום שבתא und für den Ausdruck רמא „werfen" ist doch zu bemerken, dass derselbe nur in Zusätzen sich findet.

Auch zu Deut 33, 28 hat C. P. keine Variante und 23, 23 liest dieser cod. nicht אף, sondern das auch in anderen paläst. Versionen und Ps. Jon. häufige אוף. Siehe Levy Ch. Wb. s. v.

„Sehen" übersetzt C. P. mit חמא G. 15, 17; 49, 15 u. Num. 24, 4; während er zu Ex. 3, 3; Num. 24, 16 u. Deut. 30, 15 keine Ueberseztung hat! Ebensowenig findet sich in diesem cod. an den von B. erwähnten Stellen die nur bei Onkelos übliche Part. ארי für hebr. כי. Ex. 34, 29 liest vielmehr C. P. richtig ארום, während für G. 21, 7 u. Deut. 3, 2 eine Uebersetzung in dieser Handschr. sich nicht findet.

Gen. 35, 9 hat C. P. die LA.: ויתיב על תרע משכניה ובקרת יתיה דכן, also nicht die Onk. entlehnten Worte במימרם יומא, die überhaupt hier überflüssig sind. Was jedoch die Uebersetzung von כחום היום Gen. 18, 1 betrifft, so giebt unser cod. hierfür zwei LAA., im Text כמתחמיה und am Rande als נ"א : כחוקפיה.

Für „Speise" scheint allerdings im Jeruschalmi der Ausdruck מזונא im Gebrauch gewesen zu sein und, was B. übersieht, sogar Onkelos entlehnt denselben einmal dieser Version. (Deut. 24, 6.) Aber auch מיבלא gehört sehr wohl dem Jeruschalmi an, nur darf man es nicht übersetzen mit „Speise" sondern mit „Essen" „Genuss"; und es ist ganz

richtig, wenn Fragm. Tharg. לחם הקלקל übersetzt mit לחמא דמיכליה קליל, während man das von Pseudo-Jon. gebrauchte דמזוניה für eine spätere Umänderung anzusehen hat, da מזון nur im Sinne von Nahrungsmittel vorkommt, also hier keinen Sinn geben würde.

Bei der Uebersetzung zu נעשה ונשמע durch נעביד ונקביל übersieht B., dass der Ausdruck קביל für שמע Deut. 33, 2 absichtlich gewählt zu sein scheint; man darf nämlich nicht übersetzen: „wir wollen hören", sondern „wir wollen annehmen". Israel will die Thorah annehmen, während die anderen Völker sie nicht annahmen. Mit Rücksicht auf diesen Midrasch lautet wohl auch Ps. Jon. zu Ex. 24, 7 נעביד ונקביל.

Zu Num. 12, 16 lautet das von B. urgierte Citat: למידע מה הוה בסופיה דמשה, die Uebersetzung des Jer. hingegen lautete, wie wir aus Ps. Jon. ersehen לאיתחכמא מה יתעביד ליה, d. h. wir haben zu Num. 12, 16 nicht ein Citat des Wortlautes, sondern nur des Inhaltes. Dass jedoch למידע durchaus von Onk. entlehnt sei, das scheint doch fraglich zu sein, besonders da der St. ידע ausser in Ps. Jon. auch im Thargum zu Hiob und den Psalmen vorkommt. Es wird also wohl richtiger sein, wenn man sagt, dass das in Rede stehende Thargum einer späteren Entwicklungsperiode des Thargum Jer. zuzuweisen sei, wie es ja auch äusserlich schon als Tosefta sich zeigt. Eine Tosefta und darum ebenfalls wohl aus späterer Zeit stammend ist auch die Einleitung zu Lev. 22, 27 oder vielmehr zu dem Abschnitt Lev. 22, 27 – 23 Ende, d. h. der Thorahlection am ש'ח'המ' של סכות und ש'ח'המ' של פסח, von der übrigens die eigentliche Uebersetzung scharf geschieden ist durch die sicherlich auf alte Zeit zurückgehenden Einleitungsworte עמי עמי בני ישר' (C. P.).

(Schluss folgt.)

Schemaja, der Schüler und Secretär Raschi's.

Nebst Untersuchungen über ספר הפרדם, ספר האורה und מחזור ויטרי

von **A. Epstein.**

(Schluss.)

ספר הפרדם[1]). Das unter diesem Namen gangbare Buch hat weder Raschi, noch einer seiner Schüler verfasst.

[1]) Das S. ha-Pardes ist zuerst in Constantinopel 1802 nach einer verderbten und defecten Handschrift gedruckt. Ausser den Zusätzen,

Es ist gerade so wie die ihm ähnlichen Schriften eine Compilation, welche die Gebräuche der drei Städte Speier, Worms und Mainz (שו"ם), Entscheidungen und Responsen der dortigen Lehrer, auch die Gebräuche und Responsen Raschi's enthält. Seine Hauptquellen sind: eine Schrift des Menachem b. Machir und diejenige Schemaja's.

Dass unser Buch und die ihm ähnlichen Compilationen aus heterogenen Elementen bestehen, ist aus den verschiedenen

---

welche schon in der Handschrift enthalten waren, wie die Abhandlung Ibn Plat's über die Benedictionen und manches andere, fügte der Herausgeber dem Werke Auszüge aus dem ספר האורה, welches ihm in einer schwer leserlichen Handschrift vorlag, hinzu (s. dessen Vorrede). Was er in der Handschrift des ס' האורה lesen konnte, reihete er dem Pardes bei inhaltlich verwandten Stellen ein. Die Auszüge aus ס' האורה machte der Herausgeber durch die Aufschrift מס' האורה, und die Nachschrift עד כאן מס' האורה kenntlich. Dabei änderte er zuweilen die ursprüngliche Anordnung des Pardes. So sagt er S. 15c (ed. Const.): שימה (l. מהתחילת) ואין לשין שתי עיסות וכו' עד כאן הוא מס' הפרדס ומכאן ואילך הוא מס' האורה. Der Herausgeber will damit sagen, dass in der Handschrift hier der Absatz ואין לשין folgt, während er in der Edition früher (folio 13 d) gebracht wird, dass wir bis hierher das Sefer ha-Pardes vor uns haben, und dass die folgende Stelle schon dem ס' האורה angehört. Gross (Mag. X, 83 und Gallia 228) übersieht dies, und glaubt, dass עד כאן מס' הפרדס die Worte des Verfassers seien, vgl. ed. Warschau, N. 132. — Die zweite Edition ist die Warschauer vom Jahre 1870 mit veränderter Anordnung des Stoffes und Numerierung der Absätze von 1—313. Am Schlusse sind die לקוטים abgedruckt, welche in der Const. Edition folio 22c—24c stehen. Aus Versehen und aus Rücksicht auf die Censur hat der Warschauer Druck einige Stellen ausgelassen, und zwar: ed. Const. 7a אור של כבשן bis שמחזירין על המצות; 18b והנעילום מעצמן bis ונטמתם בה; 23d אוהה bis שאילה; 24c דיני דרבינו האיי גאון bis דיני דרמא; ibid. ועוד מצינו bis נוטל משלים; 25b בין בשבועה מיד bis וששאלתם מי שנחשד; 26a וששאלתם משומד bis על משומד. Man darf daher die Warschauer Edition nur mit Vorsicht benützen. — Unser Pardes ist gekürzt; Zunz bringt aus einem handschriftlichen Pardes Dinge, welche in dem unserigen fehlen, s. Litg. 160, Anm. 9 u. 10, auch S. 234, Anm. 4. Auch manche Citate aus dem Pardes bei älteren Autoren vermissen wir in der Edition, s. Schibbole N. 15 u. 286; Mordechai, Ende Berachot und Ketubbot N. 285; Hag. Maimuniot סדר התפלה, N. 6. Dasselbe ist auch aus dem Buche לקוטי פרדס ersichtlich. Es enthält ausser den Zusätzen der Compilatoren aus späteren Werken, auch ältere Stücke, welche aus dem Sefer ha-Pardes zu fliessen scheinen, welches ihnen vorlag. So z. B. folio 12c (ed. Amsterdam) . . . בן רבינו יצחק שם מספר קמן; dies finde ich nicht im Pardes, wohl aber in der Handschrift, von der weiter unten die Rede sein wird; 22b . . . מנין שאומר הלל, bringt Schibb. N. 172 mit ומצאתי לגאונים. Aus folio 16c ist ersichtlich, dass die Compilatoren zwei Versionen des Pardes vor sich hatten. Asulai (s. v. פרדס) schreibt: ויש בידי ס' על קלף כ"י ובו שכ"ן סימנים מדינים והלכות מרש"י ואומרים שהוא ספר הפרדס. Eine Handschrift des Pardes besitzt die Pariser Bibliothek Cod. 387[3]. Cod. Merzbacher 45 ist nicht לקוטי פרדס, wie Rabbinowitz irrthümlich angiebt, sondern das S. ha-Pardes selber, wie aus den im Kataloge gegebenen Proben zu ersehen ist.

Benennungen ersichtlich, mit welchen ältere Autoren diese Sammelwerke bezeichnen. Als Quelle vieler Stellen, welche in unserem Pardes enthalten sind, werden angegeben: מעשה המכירי[1]); מנהגות הגאונים oder מנהגים[2]); מנהגות מגנצא[3]); תשובות, מנהגי רש"י[5]); מנהגי אשפירא oder מנהגי ר קלונימום[4]); נמוקי הצרפתים[7]); מעשה הגאונים[6]); תשובות הגאונים, דברי הגאונים[8]). Der Name Pardes kommt äusserst selten vor.[9]) Diese ver-

---

[1]) ראב"ן fol. 84 c: . . . מצאתי הרב ר' שמואל הלוי בווירמשא עמד מאבילותו ערב יו"ט מבעוד יום ולא נהירא . . . וגם לא אמרו עליה צידוק הדין כי אמרו יום שחיטה הוא ויום הלל הוא שהיו אומרין הלל על השחיטה (so muss gelesen werden), ובשאר ימי ניסן מצדיקין ולא מספידין אלא על חכם, וכן מצאתי במעשה המכירי, בג' בניסן נפטר קטן במגנצא ואמרו עליו צידוק הדין. Was von Samuel ha-Levi erzählt wird, steht Pardes N. 161 (auch Machsor Vitry, S. 235), das andere über Mainz ibid. N. 290.

[2]) Rokeach N. 317 u. Pardes 290; Schibbole 367 u. Pardes 189; daselbst שמחות 13, Pardes 200 u. 290; das. 15, Pardes a. a. O.; das. 21, Pardes 289; das. 37, Pardes 290; das. 50, Pardes 162.

[3]) Schibb. 195 u. 199, Pardes 205; das. 267, Pardes 155; das. 286, Pardes 168; das. שמחות 52, Pardes 190.

[4]) Rokeach 317, Pardes 290; Schibb. 267, Pardes 155; das. 269, Pardes 290; das. 284, P. 170.

[5]) Rokeach 280, P. 129 (vgl. Machsor Vitry S. 260); das. 418, P. 226.

[6]) Or Sarua II, 232, P. 132; das. 421 u. 428, P. 290; das. 392 u. 393, Pardes 25; das. 436 u. 444 (etwas anders), P. 290; das. 464, P. 20 u. 25; Schibb. 88, P. 226; das. 190, P. 20 u. 21 (und noch viele andere Stellen in Schibb.); Meïr v. Rothenburg הלכות שמחות 41, P. 290.

[7]) Rokeach 318, P. 274; das. 441, P. 224; Schibb. 192, P. 200 (dass. bringt Schibb. שמחות 13 im Namen der מנהגות הגאונים). — Das Werk Zidkija's, Cod. Oxford 659, beginnt: נמצא במעשה הגאונים, und Zunz nennt es das spätere מעשה הגאונים oder לקוטים (Ritus 30). Nach Neubauer soll es ein Compendium aus beiden Theilen des Schibbole ha-Leket sein, s. Buber, Einleitung zu Schibb., S. 5. Aus Zunzens Auszügen aus Cod. Oxford 659 ist ersichtlich, dass der Verfasser vieles bringt, was er (in Schibb.) und Rokeach im Namen des מעשה הגאונים anführen.

[8]) Moses b. Nachman in תורת האדם (ed. Warschau, S. 112): ומצאתי בנמוקי הצרפתים מעשה ועמד ר' שמואל מאבלותו . . . Dasselbe was ראב"ן bringt und im Pardes 161 steht. Nachmanides glaubte, das S. ha-Pardes sei das Werk Raschi's oder seiner französischen Schüler, daher nennt er es נמוקי הצרפתים. Das. S. 94 schreibt Nachmanides wieder: ובנימוקי הצרפתים מצינו לרש"י (שרש"י?) ז"ל התיר להחליף וללבוש בשבעת ימי אבילות חלוק המכובם קודם לבן, ואין זה נכון . . . S. מור יורה דעה N. 389. Ueber die Meinung Raschi's in diesem Punkte gab es verschiedene Versionen. Pardes N. 290 und Machsor Vitry S. 245 berichten: הורה ר' ללבוש חלוק לבן ולרחוץ לאחר שבעת ימי אבילות. Or Sarua II, N. 444 citirt dies aus תשובות mit dem Zusatze: הורה ר' . . . מיהו בזמן הזה אין בידי לאסור ביבום תוך שבעה כדי להניח לאחר שבעה. Auch hier ist nicht die Rede vom Anziehen eines weissen Hemdes während der sieben Trauertage. Die Meinung Raschi's, wie sie Nachmanides anführt, scheint ראב"ן zu theilen, indem er folio 83 d schreibt: ושאינן מנוהגין אפילו בתוך שבעה ימי אבילות יכול להחליף כדתניא אבל כל שבעה אם בא להחליף מחליף (Moëd katon 24 a). Ferner werden נמוקי הצרפתים noch in תורת האדם S. 108 erwähnt. Dort ist nicht der Pardes gemeint.

[9]) Jesaja de Trani in seinen Tossaphot zu Pessachim (Recension

schieden lautenden Bezeichnungen der Quelle, zumal die bei einem und demselben Autor vorkommenden, weisen darauf hin, dass wir es mit Collectaneen aus verschiedenen Schriften zu thun haben, welche keinen bestimmten Namen trugen und deren Verfasser unbekannt waren. Nur die Bezeichnung מעשה המכירי in dem Buche des R. Elieser b. Nathan setzt ein selbstständiges Werk eines der Söhne Machir's voraus. In der That war ein solches Werk die Hauptquelle des Pardes und der ihm ähnlichen Sammelwerke.

Schon Zunz[1]) bemerkte, dass unter מעשה המכירי die Arbeiten Menachem's und Natan's, der Söhne Machir's, gemeint seien, und dass diese von dem Verfasser des Pardes aufgenommen wurden. Das Wesen der Schrift מעשה המכירי und deren Verhätniss zum Pardes, lassen sich mit Hilfe einer sehr alten Handschrift,[2]) eines dem Pardes ähnlichen Werkes, welche mir vorliegt, näher bestimmen.

II) 106 b und Pardes N. 133; המבריץ N. 3, P. 131; das. 31, P. 14. 21. 99; das. 62 (dass. Schibb. 207). P. 124; das. 71 und in seinen erwähnten Tossaphot zu Pessachim 106 a, P. 112; in seinen Responsen, angeführt in Schibb. 192 und das. שמחות 13, Pardes 290; Schibb. 50, Pardes 2; das. 191, Pardes 79; das. 205, Pardes 17; Meïr Rothenburg Resp., ed. Prag, N. 634, Pardes 199; Maimuniot המץ ומצה C. VIII, 3, P. 132. Cod. Hamburg 153 bringt eine Erklärung zu היום הרת עולם und fügt hinzu כך פירש רש"י בפרדס (Dukes, Litb. 1844, S. 233). Dies bezieht sich auf Pardes N. 172. Die Erklärung lautet dort: . . . למה אנו אומרים בר"ה היום הרת עולם פירש רבינו הרת לשון דין, ומצינו ראייה מן משלי, כי במשלי בכל מקום שכתב ריב או מדן או מצה מפרש המתרגם הרת . . . In der That findet sich das syrische Wort הרתא mit der Bedeutung Streit in dem Targum zu Prov., welches aus der Peschito fliesst (s. Levy, Wörterbuch über die Targumim I, S. 205). S. Hurwitz zu תניא S. 159 entgieng dies, wenn er sagt: לפנינו בתרגום לא ראיתי שיתרגם ריב או מדן או מצה בלשון הרת, והוא תמוה, ובודאי תרגום אחר היה לראשונים בזה. „רבינו", dem diese Erklärung zugeschrieben wird, ist nicht Raschi, denn Raschi citirt nirgends das Targum zu Prov. (s. המגיד 1874, S. 23), auch erklärt Raschi im Machsor Vitry, S. 372, und in dem ihm zugeschriebenen Siddur das Wort הרת ganz anders. — Ich verzeichnete oben die Citate im Namen des S. ha-Pardes, welche sich in unserer Edition nicht vorfinden. Es sei noch bemerkt, dass zuweilen im Namen des Pardes angeführt wird, was sich nur in Machsor Vitry findet: Schibb. N. 287, M. V. S. 384; Mordechai, Anfang Pessachim und אמורכל in חמשה קונטרסים S. 26 b, M. V. S. 254. Dagegen bringen manche Autoren im Namen Simcha's (des Verfassers des M. V.), was sich nur im Pardes findet: Schibb. N. 30 u. 327, Pardes 167; das. 130, P. 117; das. 171, Likkute Pardes S. 21 a, und noch an anderen Stellen. Das beruht wohl auf Verwechselung.

[1]) Ritus 26, Litg. 158. 161.

[2]) Die Handschrift gehört den Gebrüdern Goldschmidt in Frankfurt am Main, denen ich hier meinen Dank für die Liebenswürdigkeit ausspreche, mit welcher sie mir die Handschrift behufs Anfertigung einer Abschrift überlassen haben. Die Handschrift enthält, gleich dem Pardes,

Machir aus Mainz[1]) hatte vier gelehrte Söhne. Ausser den bekannten Natan und Menachem, waren auch Nechemja und Jakar, welche im Pardes auftreten, Söhne Machir's. Die vier Machiriden waren Schüler der ersten Autoritäten des 11. Jahrhunderts, und unterhielten mit diesen, wie auch unter einander einen regen schriftlichen Verkehr. Natan war wahrscheinlich ein Schüler seines berühmten Vetters Isaac b. Jehuda, empfing Responsen von Isaac b. Moses[2]), von Raschi[3]) und, durch die Vermittlung Amram's aus Jerusalem, von Samuel ha-Kohen[4]). Nechemja war ein Schüler des Eleasar

---

Entscheidungen und Responsen, zumeist aus der Zeit Raschi's. Sie ist auf Pergament in deutscher Schrift geschrieben, und in Paragraphen getheilt. Das Meiste bringt S. ha-Pardes. Vieles aber findet sich dort nicht, und wird von älteren Autoren im Namen von תשובות הגאונים, תשובות u. s. w. angeführt. Sehr Vieles fand ich in der Handschrift, was im Namen des מעשה הגאונים gebracht wird. Das Werk lag schon Eleasar, dem Verf. des S. ha-Rokeach, vor. Er schreibt N. 355: מעשה שנשאו שני כהנים בשבת בפרשת כי תצא . . . ואח"כ יכנס השני וכו' כמו שכתב במעשה גאונים בסימן כ"א (so ed. Fano 1505, spätere Ausgaben haben בסימן צ"א). Die Erzählung, wie sie Eleasar kurz wiedergiebt, findet sich in der erwähnten Handschrift § 61, und es unterliegt keinem Zweifel, dass auch in Rokeach ס"א statt כ"א zu lesen ist. Das Werk lag somit Eleaser in derselben Eintheilung vor, wie es die Handschrift bringt. Auch Handschriften anderer Werke bringen die Erzählung (s. Zunz, Litg. 610), aber dort ist sie sehr corrumpirt, s. Anhang, wo ich die Erzählung aus der Handschrift wiedergebe. Die Handschrift ist älter als das 13. Jahrhundert. Ein Besitzer Namens Abraham hat am Rande Anmerkungen angebracht, in welchen er (folio 43 a) Samuel b. Baruch (aus Mainz) als seinen Lehrer anführt. Da Samuel im 13. Jahrhundert lebte (er war Lehrer des Meïr Rothenburg), so muss die Handschrift älter sein. Ich vermuthe, dass sie schon Eleasar b. Jehuda dem Verf. des S. ha-Rokeach, vorgelegen hat. Abraham ist vielleicht der Bruder Meïr's aus Rothenburg.

[1]) Wahrscheinlich der Bruder Gerschom's, s. über ihn meine Abhandlung in der Festschrift zu M. Steinschneiders 80. Geburtstage, S. 136.

[2]) S. die Anmerkung zu Jakar.

[3]) Pardes in den לקוטים am Schlusse, und חופש מטמונים N. 1 ff.

[4]) Pardes N. 23: . . . שאלתי אני עמרם מרבינו שמואל כהן משמו של ר' נתן . . . הראה לי התשובה שהשיב רבינו יהודה כהן . . . So angeführt in Or Sarua II, N. 389 und Schibbole N. 190. Dieses Responsum ist in Cod. Oxford 794[2] (wo vieles gebracht ist, was im Pardes steht) mit der Ueberschrift angeführt: ומתשובת [כהן] שמואל [ה"ר] מפי ירושלמי ל א ח י מפי עמרם רב השיב שאלה אשר [יהודה] הכהן מורה צדק אביו רבינו. Der Schreiber dieser Aufschrift ist wohl Menachem, der seinem Werke ein Responsum einverleibt, welches an seinen Bruder gerichtet war. Ein Amram aus Jerusalem (so nennt unseren Amram auch Zunz, Litg. 612) im 11. Jahrhundert ist mir sonst nicht bekannt. Einen späteren Amram aus Jerusalem erwähnt RABD in seiner polemischen Schrift gegen Serachja Gerondi, angeführt in Esthori's כפתור ופרח c. 7 (ed. Berlin S. 23 a, der Passus fehlt in תמים דעים): . . . וזה שמעתי מפי החכם רבי עמרם איש ארץ ישראל . . . אמר אברהם. Diesen meint

ha-Levi[1]), verkehrte mit Meschullam b. Moses, und Samuel ha-Kohen[2]), und empfing Responsen von dem erwähnten Meschullam[3]) und von Salomon b. Simson[4]). Jakar, der in Worms lebte, verkehrte persönlich mit Kalonymus aus Rom[5]) und richtete im Namen seines Bruders Natan Anfragen an Isaac b. Moses[6]). Menachem verkehrte mit seinem Vetter

---

RÂBD wohl auch in seinem Commentare zum Sifra (folio 114 a), wenn er sagt: וכן שמעתי מפי ר' עמרם ש"ץ, denn auch die dortige Aussage Amram's bezieht sich auf Palästina. Dieser Amram lebte gegen 100 Jahre nach jenem Amram, welcher mit Samuel ha-Kohen verkehrte (gegen Gross, MS. 1873, S. 450). Ein noch anderer Amram wird in Tossaphot zu Num 12, 27 mit den Worten erwähnt: ומצאתי קונדרים מר' עמרם מר' הלל שהיה מארץ ישראל, אני הלל ראיתי קבר אלדד ומידד. Noch später lebte ein Amram, der die Randglossen zu Mordechai, Cod. Oxford 678, geschrieben hat.

[1]) In der erwähnten Handschrift (ich werde sie CG = Cod. Goldschmidt nennen) folio 17a: . . . שאל ר' נחמיה מן רבו ר' אליעזר הלוי (so auch Cod. Oxford 794) Ibid. 19b: נחמיה. כך פירש הרב ר' אליעזר הלוי לאחי ר' נחמיה. Elieser (richtig: Eleasar) ha-Levi ist der Sohn des Isaac ha-Levi, des Lehrers Raschi's, und auch im Pardes häufig erwähnt (vgl. Pseudo-Raschi zu Nasir 20a). Cod. Merzbacher N. 73 (s. אהל אברהם) bringt: אין אנו מוצאין אותו בתקן שפורות אבל רבינו אלעזר בן רבינו יצחק הלוי אמר לי כך יכתבו וכו' ור' אלעזר הלוי שבמגנצא אמר . . . S. Zunz, Litg. 258. Es scheint daraus hervorzugehen, dass es zwei Eleasar ha-Levi zu gleicher Zeit gegeben habe: einen in Mainz, einen anderen in Worms. Eleasar ha-Levi bei Zunz Zur Gesch. 414 und אהל אברהם 56 ist ein späterer, und dessen Vater hiess Samuel. Elieser ha-Levi, dessen Tochter 1082 starb (Levysohn, נפשות צדיקים, N. 2), ist ein anderer, und vielleicht der Grossvater des in Rede stehenden Eleasar ha-Levi.

[2]) CG. 16b: ושאלו לר' משולם לפני אחי ר"ר (l. ה"ר) נחמיה נתו עדן, והלך לר' שמואל הכהן ואסרו שניהם.

[3]) Pardes N. 19: . . . ואלו תשובות שהשיב רבינו משולם ב"ר משה לאחיו ר' נחמיה. Es muss heissen לאחי ר' נחמיה, wie CG. 34a richtig hat. Pardes N. 290 (und CG.): נחמיה. וזה השיב ר' משולם לר' נחמיה. — J. Müller (Einleitung zu תשובות ח"צ, XXII) confundirt diesen Nechemja mit Nechemja, dem Verwandten Jacob Tam's, der gegen 100 Jahre später gelebt hat.

[4]) CG. 17b: אבל רבינו שלמה ב"ר שמשון השיב לאחי ר' נחמיה . . . ועוד שאל אחי ר' נחמיה מן רבינו שלמה נ"ע . . . ואמר לו ר' שלמה ב"ר שמשון . . .

[5]) Pardes N. 155: . . . ושאלתי אני יקר; gleich darauf N. 156 (auch CG.): . . . אילו שאלות שאלתי אני יקר מן רבינו קלונימוס מרומי נ"ע.

[6]) Dass Jakar ein Bruder Natan's war, erhellt aus dem Responsum des Isaac b. Moses an Natan, welches in Pardes N. 299 sehr verderbt ist. Es lautet in CG. folio 43b: קטן (d. i. in Betreff) שאלת על ידי אחי מחמת בן י"א שנה שקידש לו אביו אשה . . . ושניר מן ורמיישא אצל ר' יצחק ב"ר משה נ"ע ושאל זאת והשיבהו כאן (כן?) בכתב ידו: חזיתי גבר מהיר . . . ידידי חמודי (נכדי nicht) ר' נתן ב"ר מביר וצ"ל יהי רצון . . . ברצון לבו ונפש העלוב יצחק האוהבו באהבה קשורה בכל לב. הנה באתי להשיבו על משאלתי (l. משאלת) אחיו הגאון . . . ועוד רובה זה שלא מיחה . . . ושלום (Hier spricht Jakar zu Natan) ועל שטר המתנה שאמרת (Ende des Responsums). שנוהגין לכתוב . . . כך השיבוך רבותינו עליהם הברכה והשלום ועלינו בזכותם, אבל רבינו שלמה ב"ר שמשון פוטרה בלא גט . . . ואף הרב ר' קלונימוס מן רומי פוטרה בלא גט . . . ומראה ראיות בשאלתות דר' אחא בס' הזהיר. ואני יקר עיינתי בספר הזהיר ולא מצאתי . . . Man sieht, Natan richtete eine Anfrage an seinen Bruder Jakar in Worms, der sich mit der Frage an Isaac b. Moses im Namen Natan's

Isaac b. Jehuda, dessen Schüler er wahrscheinlich war[1]), und empfing Responsen von diesem[2]) und von seinem Bruder Natan[3]). Die literarisch geschäftigen Brüder notirten die Entscheidungen, welche sie in Erfahrung brachten, sammelten die Responsen, welche an sie ergingen[4]), und machten Excerpte aus Werken der geonäischen Literatur[5]). Die Schriften der Machiriden wurden dann zu einem Werke, מעשה המבירי genannt, vereinigt. Wahrscheinlich ist der jüngere Menachem[6]) der Redactor dieses Werkes[7]), welches später zum grossen Theil dem Pardes und den ihm ähnlichen Sammelwerken einverleibt wurde.

---

wendete. Isaac sendete seine Antwort auf die Anfrage Natan's an Jakar, der dieselbe an Natan übermittelte; er theilte ihm dabei auch die Ansichten der Wormser Gelehrten mit. Dass dieses Responsum Isaac b. Moses zum Verfasser hat, sagt auch ראב"ן folio 149 c, s. die erwähnte Festschrift S. 136. Spätere Autoren vindiciren das Responsum fälschlich Isaac b. Jehuda. Zunz (Litg. 160, Anm. 3 u. 4) übersah, dass Pardes und ראב"ן eines und dasselbe Responsum anführen. — Nach Müller (ibid. XXIX) soll Jakir b. Machir, der Correspondent Raschi's, ein Bruder Natan's und Menachem's gewesen sein; er wäre folglich mit unserem Jakar identisch. Aber aus der Antwort Raschi's an Jakir (תשובות ח"צ N. 69) ist ersichtlich, dass dieser in Frankreich (etwa in Orleans) gelebt hat.

[1]) „רבינו" und „רבינו הגדול" in Pardes und CG. ist in den meisten Fällen Isaac b. Jehuda, so Pardes N. 290: וכן רבינו הגדול היה נוהג וכן נוהגים . . . והורה רבינו לרבינו יהודה נ"ע בנו כשסתה אשתו . . . במגנצא. Aus ראב"ן 84 b ist ersichtlich, dass hier von Isaac b. Jehuda die Rede ist.

[2]) Pardes N. 196 (s. Machsor Vitry, S. 624); זכרון בריית לראשונים S. 69 (dass. Or Sarua II, N. 109); תשובות חכמי צרפת N. 70; CG. 63 a.

[3]) Pardes N. 150 u. 308.

[4]) Die Brüder (ausser Nechemja) treten häufig in erster Person auf. So Natan in Pardes 181 (auch CG. folio 28 b): ואני נתן הצעיר . . . CG. 11 a: ואני נתן. Die Stellen, wo . . . ואני יקר vorkommen, sind oben angeführt. Ueberdies heisst es in CG. 31 b (so auch in Schibb. N. 186): אבל אני יקר . . . זו יש לי לשאול. (Pardes 199 hat dafür; אבל אעיקר זו שאלה יש לי לשאול). In Pardes N. 25 lesen wir wieder: ואני מנחם אומר . . . ואני מנחם רוח אחרת . . . עמי; und ibid. 166: שאלתי אני מנחם. Man sieht daraus, dass uns eine Sammlung der Aufzeichnungen der Brüder vorliegt

[5]) Pardes 258 (auch CG.): . . . אחימלך מצא בשערים; CG. folio 9 b: . . . עוד מצא אחימלך בתשובות הגאונים; das. 19 a: אחימלך מצא בתשובת ר' עטרם בר . . . ששנא; ibid. 67 a: . . . מצא אחיטוב בס' התשובות. Achimelech und Achitub sind hier selbstverständlich nicht Eigennamen, sondern Umschreibungen von אחי. Wahrscheinlich versteht darunter Menachem seinen Bruder Jakar.

[6]) Menachem überlebte den ersten Kreuzzug, s. Zunz, Litg. 158.

[7]) CG. 37 a (s Zunz a. a. O. 160) wird Natan, an vielen oben citirten Stellen Nechemja, mit Achimelech und Achitub wird wahrscheinlich Jakar als Bruder angeführt. Folglich ist Menachem der Sammler der Schriften seiner Brüder. Es sei noch bemerkt, dass Menachem in seinem Jozer אור זרוע (für die הפסקה ראשונה) dieselben Kalenderregeln wie Pardes N. 13 angiebt.

Ausser den Schriften der Machiriden im מעשה המכירי, benützte S. ha-Pardes auch Schriften der Schüler Raschi's, und namentlich die Schriften Schemaja's. Aus ihr stammen diejenigen Stellen im Pardes, welche mit ר' נוהג — אמר לי ר' und dergleichen eingeleitet sind, und an denen ר' sich auf Raschi bezieht. Sie sind nicht dem מעשה המכירי entnommen, denn der Schreiber muss ein Schüler Raschi's gewesen sein, und Menachem war ein solcher nicht[1]). Wohl waren die Machiriden mit Raschi aus seiner Studienzeit bei ihrem Lehrer und Vetter, Isaac b. Jehuda, bekannt geworden, und sie können manches von Raschi gehört haben; aber nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass Menachem oder einer seiner Brüder[2]) Raschi zum Lehrer hatte. Daher müssen diejenigen Stellen im Pardes, welche Raschi als Lehrer nennen, aus einer anderen Quelle, und zwar aus Schriften der Schüler Raschi's, fliessen. In der That lassen sich im Pardes solche Entlehnungen, und besonders aus dem Sammelwerke Schemaja's nachweisen. Die Entscheidung . . . אשה שלותה, Pardes N. 140, bringt das Buch Assufot im Namen der Re-

[1]) Michael, אור החיים, S. 526 schreibt: רבינו מנחם ב"ר מבור . . . ואין ספק שהוא ה"ר מנחם תלמיד ר"שי אחד ממסדרי ס' לקוטי הפרדס . . . Dem ist aber nicht so; Menachem war kein Mitredactor der לקוטי פרדס, und ebensowenig Schüler Raschi's. Es liegt dafür in der älteren Literatur nicht die leiseste Andeutung vor.

[2]) Unsere Literarhistoriker Conforte, Michael (S. 563), Zunz (Litg. 160) u. s. w. nennen Natan b. Machir einen Schüler Raschi's auf Grund folgender Aussage des Schibbole ha-Leket ed. Ven. N. 29 (von dort in Agur, N. 245): ובדברי רבינו שמואל ב"ר מאיר ובדברי ר' נתן המכירי בשם רבו רבינו שלמה ז"ל מצאתי שמותר ליכנס בשבת בספינה . . . Aber eine alleinstehende Aussage eines verhältnissmässig späten Autors muss bei der schlechten Beschaffenheit unserer Texte immer mit grosser Vorsicht aufgenommen werden. In Schibb., ed. Buber, N. 111 lautet die Stelle: וגם בדברי ר' נתן המכירי זצ"ל בשם רבינו שלמה . . . ohne רבו. Natan kann daher dies von Raschi (wenn unter רבינו שלמה Raschi zu verstehen ist) schriftlich oder mündlich vernommen haben, ohne dass er dessen Schüler gewesen zu sein brauchte. Zunz beruft sich ferner auf Pardes N. 224 (וראיתי מעשה שבא לפני הרב . . .), aber der Schreiber ist dort nicht Natan, sondern Schemaja, wie wir bald sehen werden. Pardes N. 233 folgen auf das Responsum Natan's an Menachem die Worte: מצאתי כתוב וכנתא . . . ואמר לי רבינו נ"ע שהוא אינו אוכלה וגם רבו של רבו (רבי?) כן, אבל בניו אוכלין . . . Zunz (ibid. 160 Anm. 7) betrachtet dies als Fortsetzung des Responsums, und versteht unter רבנו Raschi. Beides ist unsicher, denn von מצאתי כתוב . . . angefangen gehört nicht mehr zum Responsum, und es ist sehr fraglich, ob unter רבינו Raschi gemeint sei. Es spricht also nichts dafür, dass Natan ein Schüler Raschi's war. Vielmehr spricht die Antwort Raschi's an Natan in חופש מפמונים N. 1 dagegen. Raschi schreibt an Natan: הנודע במקומנו, אמת נודע לטוב ומימיו אנו שותים ופריו לחכנו מתוק. So schreibt kein Lehrer an seinen Schüler, auch wenn dieser ein grosser Gelehrter ist.

sponsen Raschi's, welche Schemaja redigirte (Mag. X, 83)[1]). Von dort ging die Entscheidung in das S. ha-Pardes über. Pardes N. 224: . . . וזהו אשר פירש לי ר stimmt wörtlich mit תשובות חכמי צרפת, N. 72 überein, wo die Entscheidung von Asriel b. Natan unterschrieben ist[2]). Pardes N. 226: ובשר אסור למלוח . . . מעשה היה בבית ר' . . . באותה שעה שאלתי את פיו . . . Diese Entscheidung, welche in תשובות ח"צ, N. 76 gekürzt ist, wird von Or Sarua I, S. 138 b ausführlich und mit der Bemerkung angeführt: מעשה זה הועתק מפסקי רבינו שלמה שסידר ה"ר . . . שמעיה לפניו ומכחיבת הרב רבינו שמחה מוויטרי[3]). Ibid N. 238: . . . ההוא קדירה, steht ausführlich in תשובות ה"צ, N. 82 mit dem Vermerke (Schemaja's): . . . ור' א' לי נ"ע יפה סידר המסדר (s. oben). Alle diese Stellen wurden vom Redactor des Pardes[4]) den Schriften der Schüler Raschi's, hauptsächlich aber denen Schemaja's entlehnt. Ich schliesse daraus, dass auch alle anderen Anführungen des Pardes aus der Praxis Raschi's dem Sammelwerke Schemaja's oder den Schriften anderer Schüler Raschi's entstammen. —

ספר האורה[6]). Auch dieses Buch wurde irrthümlich

[1]) Dasselbe wird in Schibb. N. 216 mit den Worten בתב רבינו שלמה ומצאתי בשם הר"ש ז"ל, in Kol Bo. N. 48 wieder mit וצ"ל angeführt.

[2]) In Schibb. Theil II, wo dies aus dem Pardes citirt ist, hat sich noch eine Spur erhalten, dass der Redactor die von Asriel b. Natan redigirte Entscheidung aufgenommen hat. Nach Müller und Zunz (Litg. 160) heisst es dort: . . . וזהו אשר פירש ר' לר' נתן אחיו. Es muss wohl in וזהו אשר פירש ר' לר' עזריאל בר נתן emendirt werden.

[3]) So auch Mordechai, Chullin 725: וכן כתב רבינו שמעיה בן בתו של רש"י שהוא עצמו שאל לרש"י והתיר. Gross machte darauf zuerst in Mag. IV, 207 aufmerksam, und folgerte daraus, dass Schemaja das S. ha-Pardes, oder das ספר האורה geordnet habe. In seinem Werke Gallia Judaica p. 228 weist er wieder auf die Identität zwischen Pardes N. 140 und dem von Schemaja redigirten Responsum Raschi's im Buche Assufot hin, und schliesst daraus viel richtiger, dass die מפקי ר' שמעיה eine Hauptquelle des Pardes gewesen seien.

[4]) Pardes N. 174: . . . עיר וקדיש זקינינו הרב ר' בנימין ב"ר שמואל מקוסטני. Man könnte daraus schliessen, dass der Redactor ein Nachkomme des bekannten Paitan Binjamin b. Samuel war. Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass auch die Abhandlung über die Pijjutim eine Entlehnung ist.

[6]) Der Editor des Sefer ha-Pardes (Const. 1802) fügte, wie ich bereits bemerkte, dem Pardes Excerpte aus dem ס' האורה hinzu. Die Handschrift, welche ihm vorlag, war unleserlich, und er entlehnte ihr nur diejenigen Abhandlungen, die er entziffern konnte (so erzählt er in seiner Vorrede). Wahrscheinlich nahm er auch diejenigen Abhandlungen nicht auf, welche im Pardes wiederkehren, um Wiederholungen zu vermeiden. Dieser Umstand wurde von Gross übersehen, wenn er (Gallia 228) glaubt, dass der Pardes das ס' האורה citire. — Asulai sah eine Handschrift des Orah, in welcher 128 Paragraphen waren, am Schlusse

Raschi zugeschrieben. In Wirklichkeit ist es aber ein Sammelwerk aus verschiedenen Schriften. Die Excerpte aus ספר האורה, welche im Pardes gedruckt sind, und die Citate aus demselben in verschiedenen Werken[1]) weisen darauf hin, dass der Compilator sich wenigstens zweier verschiedener Schriften bedient haben muss. Die eine war deutschen Ursprunges und unserem Pardes ähnlich[2]), die zweite war das ספר העתים des Jehuda b. Barsillai[3]). Die deutsche Schrift aber, welche dem Compilator des S. Orah vorlag, enthielt Auszüge aus den Schriften der Schüler Raschi's, besonders aus denen Schemaja's. So in Orah, angeführt in חמים דעים N. 143:

---

enthielt sie „כמה ענינים דוראי אינם מרש"י". Cod. Oxford 563 (mit 206 Paragraphen) und 564 (spanische Schrift) sollen nach Neubauer das ס' האורה enthalten.

[1]) בפתור ופרח, ed. Berlin, 68 a. 98 a; Kol Bo. N. 91. 96. 106; ריטב"א Baba Mezia 29 b; תמים דעים, ausser den im Texte zu erwähnenden Stellen, N. 145 (= Pardes N. 139 u. Machsor Vitry, S. 269); N. 150 (Pardes N. 227); N. 155 (Pardes N. 231); das Buch בית מועד in den Responsen זקן אהרן N. 209 (Pardes N. 126); מגיד משנה הלכות יום טוב C. II, 7 (Pardes C. 148). Das Buch Orah wird also zuerst von spanischen Autoren der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts erwähnt, und Raschi zugeschriebeu. Deutsche Autoren kennen es nicht, und wahrscheinlich ist es in Spanien entstanden. Serachja Gerondi schreibt im Maor, Pessachim c. 1 (gegen Ende): . . . ומה שכתב בספר העתים ובפסוקות לרבינו שלמה שהלכה כר' יהודה (so in Machsor Vitry, S. 254). Vielleicht fand er dies im Orah, wo ספר העתים und die Decisionen Raschi's vereinigt waren

[2]) Darauf weisen die Namen der angeführten Autoritäten hin. So Pardes N. 247, Jehuda b. Jakar, der ein Schüler des Jacob, Sohnes des Isaac ha-Levi, war, s. Schibb. הלכות טרפות N. 8 (s. 398) und Zunz, Litg. 618. Vielleicht ist er der Sohn des Jakar b. Machir (Jehuda b. Jakar in תמים דעים N. 184 ist der spätere). Pardes N. 268: (Lippern?) מעשה היה בלי"פר; ר' שמואל; מורי יעקב שהיה מעשה בקולוניא (Sohn des Isaac ha-Levi); ר' יהודה הלוי הורו בו; רבינו שלמה שסמך על ר' יצחק ב"ר יהודה; ר' שמואל הכהן; ב"ר דוד [הלוי]; בהשובות הגאונים מצא ר' יצחק הלוי; אחד מתלמידי ר' יצחק הלוי; רבינו הקדוש; בגרמישא In תמים דעים N. 154: לונבל שבשלו בקדרה ר' מתיר. — Pardes 247: ר' ראה מעשה שבא לפני זקנו ר' שמואל הלוי . . . Wahrscheinlich ist es Samuel b. David ha-Levi aus Mainz. Ich möchte שבא לפני זקנו lesen, d. i. vor dem Grossvater des Lehrers, und unter dem Lehrer Menachem b. David b. Samuel ha-Levi verstehen, der 1096 den Märtyrertod starb (s. Hebr. Kreuzzugs-Berichte . . . S. 53). Dieser Menachem wird auch im Pardes erwähnt (s. Zunz Litg. 158), und zwar als Lehrer des Verfassers. So N 221 אבל הרב רבינו מנחם הלוי (nach CG., in unserer Ed. fehlt הלוי); N. 241: רבינו יצחק ב"ר יהודה ור' הרב מנחם משום רבינו יהודה כהן הזקן [ו]משום רבינו דוד הלוי נ"ע . . . Auch dort hat Cod. Paris 326 ר' מנחם הלוי (MS. 1887, S. 502), so auch Zunz (a. a. O.).

[3]) Das Buch Orah (Pardes N. 249) überschreibt selbst eine Abhandlung mit: פסק מספר העתים, so auch in תמים דעים N. 142 und Cod. Oxford 563. Orah in Pardes N. 118 sagt: . . . והנגיד פסק. Das ist wohl dem ס' העתים entnommen, denn so citirt Jehuda b. Barsillai häufig die Halachot des Samuel ha-Nagid, s. die Auszüge aus ס' העתים in Coronel's זכר נתן S. 129. 130. 134.

. . . לפני רבינו דגים קטנים (l. הביאו) פ"א הביא; dasselbe findet sich in תשובות חכמי צרפת N. 79. Daselbst N. 144: מעשה . . . היה בחתונת בתו של הרב ר' שלמה; dasselbe in תח"צ N. 69, nur wird es dort von Isaac b. Jehuda erzählt. Orah in Pardes N. 247: . . . ר' אוסר לאכול בשר וגבינה; so wörtlich in תח"צ N. 78. Daselbst N. 268 und תמים דעים N. 104: . . . ושאלתם על היין שבחבית משום דבזמן הזה אין מנסכין לע"ג; dies ist das Responsum Raschi's an Schemaja, von Elieser b. Joël ha-Lewi angeführt (MS. 1886 S. 76), und bereits oben erwähnt[1]). —

Machsor Vitry[2]). Ueber den Verfasser des Machsor Vitry und seine Quellen liegen uns verlässliche Aussagen aus dem 12. Jahrhundert vor. Jacob Tam schreibt im ספר הישר N. 620: ומנהג נאה שהנהיגו רבינו שלמה בדורו להסתיק ולהתעסק בשום דבר לעשות הפסק בין ברכת אירוסין לנישואין ויָמָצא כתוב במחזור שתיקן הנדיב ר' שמחה שיש בו רוב דברים מסדר רב עמרם והלכית גדולות ורבינו שלמה ושאר גאונים ומצוי ברוב מקומות . . . Vgl. M. V. S. 588. Hier ist also Simcha (aus Vitry) als Verfasser unseres Machsor angegeben, auch sind die Quellen namhaft gemacht, aus denen er schöpfte Der zweite Zeuge ist Isaac der Alte, der in seinem Responsum bei Mordechai, Moëd Katon N. 835 Folgendes aussagt: ובמת נקבר בחולו של מועד ראיתי במחזור ויטרי שיסד זקני ה"ר שמחה שהיה מתלמידי ר"שי שבתב בהלכות אבל שפעם אחד אירע ועמד ר"שי . . . , vgl. Machsor Vitry S. 249, dass. Pardes N. 290. Isaac b. Samuel der Alte war

---

[1]) Das Buch Orah weicht zuweilen von den Entscheidungen Raschi's ab. Pardes N. 122: . . . וכשהוא בודק מבעי ליה לברוכי ברישא (wohl nach הלכות גדולות); aber in M. V. S. 254 lehrt Raschi, dass die bekannte Benediction nur dann gesprochen wird, wenn man etwas findet. In תמים דעים N. 153: . . . בתוב בס' האורה כבד שנמצא; dies ist die Ansicht Isaac b Jehuda's (Pardes N. 222); anders Raschi (ibid. N. 224 und תח"צ N. 72, woselbst viel zu emendiren ist). Pardes N. 268: . . . עו"ג שזרק אבן; nach Samuel b. Meïr (in תמים דעים N. 108) hat Raschi dieses erlaubt.

[2]) Unsere Ed., von dem Vereine מקיצי נרדמים nach einem Cod. des British Museum veranstaltet, ist sehr verderbt. Eine andere Handschrift besitzt die Bodlejana N. 1100. Diese soll am Rande Erklärungen von Eleasar b. Jehuda, dem Verf. d. Sefer ha-Rokeach, enthalten (Michael, אור החיים, N. 1214). Abraham, Sohn des Elia Wilna, besass eine Pergament-Handschrift des M. V. (רב פעלים S. 19). Unsere Edition ist von dem ursprünglichen M. V. sehr verschieden. Statt der ursprünglichen Abhandlungen finden wir dort zuweilen solche aus dem Eschkol (des RABD) und dem ס' התרומה. M. V. S. 347: כן מצאתי בנוסח אחר; dem Schreiber lagen also zwei Handschriften vor. S. 460: סליקו הלכות סכות חזק, שמעיה לא יוזק, und S. 739 wieder: סליקו מלחמת מלך המשיח חזק, שמעיה לא יוזק (vgl. die Anmerkung des Herausgebers). Schemaja ist wohl ein Copist. Ueber die Zusätze s. folgende Anmerkung.

bekanntlich der Neffe Jacob Tam's und Enkel Simcha's aus Vitry, denn sein Vater Samuel b. Simcha, hatte Mirjam, die Tochter Meïr's, des Schwiegersohnes Raschi's, zur Frau. Die Aussagen Jacob Tam's und Isaac's des Alten lassen keinen Zweifel mehr aufkommen, dass ihr naher Verwandter, Simcha aus Vitry, der Verfasser des M. V. ist[1])

[1]) In unserer Edition sind zweierlei spätere Zusätze, von Isaac b. Dorbolo und von Abraham b. Natan Jarchi, zu gewärtigen. Die Zusätze Isaac's sind gewöhnlich durch ein ת' (= הוספה) am Anfange und am Schlusse kenntlich gemacht. Zuweilen beginnen sie mit: ואני יצחק ב"ר דורבולו. Schibbole ha-Leket S. 382. 384 (wo der Text corrumpirt ist), Assufot (Mag. X, 75) und Kol Bo. N. 21 erwähnen Vorschriften des Isaac b. Dorbolo über Phylakterien. Vielleicht waren sie im M. V. enthalten, während unsere Edition über diesen Gegenstand nur Auszüge aus ספר התרומה bringt. Nach Zunz (Gesammelte Schriften II, 32) soll Dorbolo, der Vater Isaac's, mit dem Respondenten Raschi's (חופש מממונים, N. 12), und Dorbolo, dem Märtyrer während des ersten Kreuzzuges, identisch sein. Beides ist unrichtig. Aus der Antwort Raschi's ist ersichtlich, dass Dorbolo zur Zeit der Anfrage ein alter Mann war, während Raschi noch in jugendlichem Alter stand (ומה עלתה על לב רבינו הזקן ראש גדיבי פאתי יעקב ר' דורבו' להזקיק צעיר לימים . . .). Dorbolo war also gegen 1070 schon ein alter Mann. Isaac besuchte Jacob Tam zu einer Zeit, wo dieser schon Grossvater war (M. V. S. 243), also nicht vor 1140. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass der Sohn den alten Vater über 70 Jahre überlebt hätte. Auch kann der Vater Isaac's nicht der Mainzer Märtyrer aus dem Jahre 1096 gewesen sein, denn zugleich mit diesem wurden seine sämmtlichen Kinder ermordet, und es verblieb kein einziger directer Erbe am Leben, wie aus der Entscheidung über den Streit zwischen seinen indirecten Erben (Resp. Meïr Rothenburg's, ed. Prag, N. 501) zu ersehen ist. S. über Isaac b. Dorbolo עטרה צבי (zu Ehren Grätz') S. 31, und über das Gutachten aus Palästina an die Rheinländer, welches Isaac in Worms gesehen haben soll, Brüll, Jahrbücher II, 77 u. Luzzato, אגרות S. 794. — Die Zusätze Abraham b. Natan's sind zum grossen Theil mit אב"ן unterschrieben. So unterschreibt er sich häufig auch in seinem המנהיג. Ich finde auch im Eschkol des RABD (II, S. 101) eine Glosse von ihm, welche mit אב"ן הי"ר gezeichnet ist. Schon Rapoport bemerkte auf Grund der wenigen Auszüge aus dem M. V., welche ihm vorlagen, dass dieses Werk Zusätze von Provençalen enthalte, nur ging er in Betreff des Urhebers derselben fehl (s. Harkavy, זכרון לאחרונים, S. 38). Gross (Gallia 283) fand richtig Abraham b. Natan heraus, und ich füge zu seinen Beweisen noch folgende hinzu. Die Bezeichnung יסוד העמרמי für den Siddur des Amram Gaon, welche in M. V. häufig wiederkehrt, ist eine stehende Redensart Abraham's in seinem המנהיג (Zunz, Gesch. u. Lit., 462). Zuweilen schreibt Abraham nach Schluss seiner Zusätze. מכאן ואילך מיסוד העמרמי, wo er richtig מכאן ואילך ממחזור ויסדי (wie M. V. 244) hätte schreiben sollen; s. S. 255. 280. Auch „ספרים פנימיים" (M. V. 112) ist ein Ausdruck Abraham's (המנהיג הלכות תפלה N. 47. 52, vgl. Zunz, Ritus 205). M. V. 368 theilt der Schreiber des Zusatzes etwas mit, was er von Jacob Nasir gehört hat; dasselbe finde ich in המנהיג הלכות ראש השנה N. 2. Ueber Abraham b. Natan s. Mag. V, 60, und Jubelschrift zum 90. Geburtstag des Dr. Zunz, S. 122. Von den

Jacob Tam erwähnt nicht, dass Simcha ein Schüler Raschi's war, und nennt Raschi nur unter den anderen schriftlichen Quellen Simcha's Aber Isaac der Alte und andere Autoren nennen Simcha einen Schüler Raschi's, und es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln. Simcha kann daher Manches von Raschi mündlich vernommen und in sein Machsor eingetragen haben. Und doch scheint es mir fest zu stehen, dass Simcha auch die Schriften Schemaja's und anderer Schüler Raschi's benützt hat. M. V. S. 413: נשאול נשאל מאת רבינו יצחק על קורות ורהיטין . . . ; so wörtlich in תשובות ח"צ No. 20, nach der Regel Raschi's über איסור בולל, welche von Schemaja redigirt ist. Nur steht dort נשאל מאת גור אריה. Tossaphot Sabbat 10a: . . . ובמחזור ויטרי מפרש דטעם דבעינן אזור (fehlt in unserem M V.); dies wird in Or Sarua I, 45a mit den Worten citirt: . . . בתב בתשובות ראיתי פעם אחת את ר'. Darunter ist wohl das Convolut Schemaja's zu verstehen, welches in Or Sarua unmittelbar vor dieser Stelle erwähnt ist. Or Sarua I, 29a: ומבאן היה [מביא] ראיה למה שבתוב במחזורים שבתבו תלמידי רבינו שלמה שאם יש באן בבר שנתבשל . . . (fehlt in M. V., wo die Vorschriften über אסור והיתר aus ס' התרומה gebracht sind); so lautet die von Asriel b. Natan redigirte Entscheidung Raschi's in תשובות ח"צ N. 72 und in Pardes N. 224 (s. oben) Im Allgemeinen darf behauptet werden, dass Alles, was Machsor Vitry und Pardes gleichlautend im Namen Raschi's bringen, in Schriften der Schüler Raschi's seine Quelle hat[1]). Einen schlagenden Beweis für die Abhängigkeit des M. V. von den Schriften Schemaja's liefert

Schriften Abraham's haben sich ausser המנהיג noch erhalten: ein Commentar zu מסכת בלה (Cat. Carmoly Cod. 36, dass. Cod. Merzbacher 106), und Responsen (gedruckt in Wertheimers גנזי ירושלים S. 19). — Im M. V. sind noch andere Zusätze enthalten. Der Zusatz S. 374 ist unterschrieben נ"ל נמ"ץ; ähnliches bringt המנהיג יוה"כ N. 71. S. 445 hat wieder נ"ל יקר. Nach den Verordnungen S. 798 heisst es: עד כאן העתקתי מבתיבת יד החבר ר' משה מברינא. ועוד אמרינן . . . אף לבתחלה מותר. Dieselben Verordnungen bringt auch die Münchener Handschrift des Talmud, auch dort steht am Schlusse: . . . מבתב הר"ר משה מברנא. ואני יהוספיה נשא (בנימן?) אומ' ואף לבתחלה מותר. (s. H. B. VI, 40 und Gallia 129).

[1]) Von dort scheinen auch die Responsen Raschi's in M. V. herzurühren. So z. B. S. 192: . . . אבל רבינו תנח נפשו . . . והא לך תשובתו . . . נהגו, dieses Responsum bringt Or Sarua II, N. 455 mit den einleitenden Worten: והיינו שבתב בתשובות בשם רש"י (Pardes N. 44 entscheidet sich für das Gegenteil). S. 289: . . . מותר לחוף ולסרוק ראשו, so lautet das Responsum Raschi's in תח"צ N. 40 (Mordechai Moëd Katon N. 839 citirt dies und sagt: . . . גם השיב ה"ר שמחה מויטרי). Zuweilen kürzt M. V. die Responsen Raschi's. S. 358 beginnt das Responsum: אשר הוקיקני, aber aus Or Sarua II, 75b ist ersichtlich, dass dieses Responsum mit אור נוגה begonnen hat, und dass es von Raschi und seinem Schwiegersohne Meïr gezeichnet war.

Isaac aus Wien, der in der Literaturgeschichte sehr bewandert war. Es heisst nämlich im Or Sarua I, N. 471 (S. 138 b): וכן נמצא כתוב מעשה בבית ר׳ בבשר שנמלח ושהה . . . ושאלתי את ר׳ מהו לאכול . . . מעשה זו הועתק מפסקי רבינו שלמה שסידר הר״ר שמעיה זצ״ל לפניו ומכתיבת הרב רבינו שמחה מוויטרי זצ״ל. וידוע שפירשו או הוא או ה״ר שמעיה לפני רבינו שלמה זצ״ל. Man sieht, die דיני מליחה, welche Isaac aus Wien im M. V. vorlagen (sie fehlen in unserer Edition), wurden von Schemaja nach der Anweisung Raschi's redigirt und dann von Simcha aufgenommen[2]). Mit den Worten וידוע שפירשו הוא או ה״ר שמעיה לפני ר״שי will Isaac sagen, dass Alles, was M. V. im Namen Raschi's bringt, entweder Simcha oder Schemaja in der Gegenwart Raschi's niedergeschrieben habe. Der bei Isaac erwähnte Vorfall im Hause Raschi's ist in תח״צ N. 76 kurz erwähnt, aber Pardes N. 226 giebt ihn Wort für Wort gerade so wie Isaac wieder. Daraus ergiebt sich, dass sowohl M. V. als auch S. ha-Pardes aus פסקי ר׳ שמעיה geschöpft haben. Auch Raschi's הלכות נדה in M. V. werden von Isaac dem R. Schemaja zugeschrieben. Or Sarua I, 96: (M. V. 608, Pardes N. 272) ראיתי כתוב בפסקי הלכות נדה ואפילו במסירת המפתח או שום דבר מידו לידה היה ר׳ פורש . . . Bald darauf kommt Isaac auf den Ausdruck מידו לידה zurück, und sagt: וכן פי׳ הרב רבינו שמעיה שהיה רבינו שלמה נזהר שלא ליתן מפתח מידו לידה . . . Schemaja redigirte also auch die הלכות נדה, welche im M. V.[1]) und im Pardes Aufnahme gefunden haben.[2])

Davon ist in M. V. keine Spur. — M. V. S. 277: והרב ר׳ שמעיה פי׳ נמי בשם רבי שלמה דקידוש . . . ; aber jene Partie ist ein späterer Zusatz, und hat nicht Simcha zum Verfasser.

[2]) Gegen den schlichten Sinn der Worte Isaac's behauptet Gross (Gallia 196), dass Schemaja die Schriften des älteren Simcha benützt habe. Ob Simcha oder Schemaja älter war, ist gleichgültig. Aber entschieden falsch ist die Angabe des Juchassin, dass Simcha in demselben Jahre wie Raschi (1105) gestorben wäre. Auf den Namen Raschi's folgen in M. V. Euphemien wie חנוח נפשו בצרור החיים (S. 192, 210), מ״כ (212) u. dgl., welche darauf hinweisen, dass Simcha Raschi überlebt hat.

[1]) Weil die הלכות נדה von Schemaja redigirt und von Simcha aufgenommen sind, werden sie bald beiden zusammen, bald diesem, bald jenem zugeschrieben. Or Sarua I, 97 a: והרב ר׳ שמעיה והרב ר׳ שמחה מוויטרי תלמידי רבינו שלמה י״ל פירשו בשם רש״י ז״ל שצריכה חפיפה בכל הגוף . . . (M. V. 609, Pardes N. 273). Dasselbe bringt ס׳ התרומה N. 102 (dass. סמ״ג Verbote 111) im Namen Simcha's, aber Tossaphot Nidda 66 b. schreiben: אבל במחזור ה״ר שמריה (שמעיה ?) מפרש בשם רש״י דבכל הגוף . . . Auch Tossaphot Ketubbot 61 a citiren Raschi's הלכות נדה und schreiben: במחזור ויטרי פי׳ הרב ר׳ שמעיה שהיה נזהר ר״שי . . . , eben weil diese Halachot von Schemaja redigirt wurden. Möglich ist, dass in Tossaphot statt שמריה und שמעיה, שמחה zu lesen sei. Jedenfalls darf daraus nicht geschlossen werden, dass die Tassaphot das M. V. Schemaja vindiciren (s. שם הגדולים s. v. מחזור ויטרי).

[3]) Zuweilen tradiren Schemaja und Simcha im Namen Raschi's

Anhang.

Die folgende Relation gewährt einen Einblick in das geistige Leben der Mainzer Gemeinde am Ausgange des 11. Jahrhunderts. Für den Sonnabend פרשת כי תצא (= 9 Elul) des Jahres 4853 (= 3. September 1093) wurden bei der Verwaltung der Synagoge in Mainz zwei Bräutigame angesagt, welche beide Kohanim waren. Menachem b. Machir, der Schreiber der Relation, war Beistand (שושבין) bei einem der Bräutigame. Da jeder Bräutigam einen Absatz des Wochen-Abschnitts zu lesen hatte, zwei Kohanim aber Theile desselben Abschnittes sonst an einem und demselben Sabbath nicht lesen dürfen, so wurden die Mainzer Gelehrten gefragt, wie die Sache beizulegen wäre. Ihre Meinungen gingen auseinander. Es wurden die Schriften der Geonim zu Rathe gezogen, welche sich in der Bibliothek des Elieser ha-Gadol vorfanden. Elieser war damals nicht mehr im Leben, aber Isaac, vermuthlich sein Sohn, fand unter den Schriften Elieser's ein gaonäisches Responsum, welches die Ansicht des R. Natan b. Machir bestätigte. Nichtsdestoweniger liess sich Jehuda der Vorbeter von einem anderen Gesichtspunkte leiten, und theilte den Abschnitt כי תצא in zwei Lectionen, damit beide Bräutigame an der Vorlesung theilnehmen könnten. Der Ausweg Jehuda's fand allgemeinen Beifall, und man bemerkte, dass auch der palästinensische dreijährige Cyclus ähnliche Eintheilungen aufzuweisen habe. Die Mainzer Gemeinde scheint damals nicht sehr gross gewesen zu sein, wenn der vorliegende Fall selten und ungekannt war; auch scheint es in Mainz in jenen Tagen nur eine Synagoge gegeben zu haben.

---

entgegengesetzte Entscheidungen. So z. B. verbietet er nach M. V. 283 (und Pardes N. 133) das Trinken nach den ארבע כוסות, während er es im סדר Schemaja's und Jehuda b. Abraham's erlaubt (s. oben). Chajjim Or Sarua schreibt in seinen Responsen N. 101: ובסידור רבינו שלמה ראיתי שכתב ז"ל אבל אברכת נקבים לאחר שיברך שחרית אינו צריך לברך כל היום כולו כל שעה שאדם נפנה צריך לברך אשר יצר את האדם אפילו לקטנים עכ"ל ולא הבנתי דקשיא רישא לסיפא . . . Chajjim übersah, dass seine Handschrift des Siddur Raschi's (d. i. ein gekürzter Machsor Vitry) einen Schreibfehler enthalten hat. Statt אבל אברכת נקבים muss es heissen: אבל ברכת התורה. So sagt auch Pardes N. 64 von Raschi: וכשעומד ללמוד תורה מברך על התורה ושוב אינו מברך ברכת התורה בביה"נ. (In unserem M. V. fehlen die Vorschriften über ברכת התורה). Schemaja aber erzählt von Raschi das Gegentheil. Jehuda aus Paris in seinem Tossaphot zu Berachot (in ברכה משולשת folio 4a) schreibt: ואמנם בפסקי ה"ר שמעיה תלמידו של רבינו שלמה ראיתי שכתב על רבינו שלמה ז"ל כשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה וכשהולך אחרי כן לבית הכנסת ואומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך . . . Dasselbe bringt im Namen Schemaja's Isaac aus Wien (Or Sarua I, 23b), der ein Schüler Jehuda's war.

Die Relation lautet in CG. folio 37 a:

ס"א. מעשה[1] היה במגנצא בשנת נ"ג לפרט שהיו שם שני כהנים חתנים בשבת אחת בפרשת בי תצא, ונתעסקו חכמים גדולים בדבר. זה או' יתפלל אחד מן החתנים הוא וסיעתו בבית אחד, וזה או' יקדים האחד להתפלל עד גמר העניין ויצא מבית הכנסת. ואחר כך יבנם האחר ויעש כמשפטו. וזה או' יעמוד האחד עם שושביניו מבחוץ בשעה שיקרא חבירו ולוי שלו, ואחר כך יקרא אחד מאילו ואחד מאילו עד שיסיימו כולו (l. כולן). ואחי ר' נתן היה או' באן לקרות כהן אחר כהן שאין כאן בית מיחוש, שהרי ידועים בהן[2]. ונתעצמו הרבה בדבר עד שמצאו (l. שמצא) סמך ר' יצחק בספריו של ר' אליעזר הגדול זצ"ל[3] בתשובת גאונים[4]. וסוף סוף תיקן ר' יהודה שליח ציבור[5] ואמר רשות לחתנים (l. לחתו אחד) וקרא הוא ושושבינין עד חצי הסדר, והפסיק ואמר קדיש עד דאמירן, וחזר ואמר רשית לחתן שיני וגורא (l. וקרא) מבי תדור נדיר והשלים הסדר עם שושבינין[6], ואמר קדיש והפטירו שוש אשיש[7]. וקילסוהו כל

[1]) Die Erzählung ist im Rokeach N. 355 folgendermassen kurz angeführt: מעשה שנשאו שני כהנים בשבת בפרשת בי תצא . . . וזה אומר יעמוד האחד ושושבינין מבחוץ בשעה שיקרא חבירו ולוי אחד עמו ואחר כך יבנם השני וכו' כמו שכתב במעשה גאונים בסימן כ"א (l. ס"א). Wahrscheinlich hat auch Meïr v. Rothenburg (Resp., ed. Prag, N. 17) diesen Vorfall im Auge, nur ist dort der Text sehr verderbt. Statt Würzburg muss es wohl Mainz, und statt Isaac Jehuda heissen, vgl. übrigens Zunz, Litg. S. 611.

[2]) Mit Bezug auf Gittin 59 b: אמר ר' יוחנן כהן אחר כהן לא משום פגמו של ראשון . . . Nach der Meinung Natan's war dies hier nicht zu befürchten, denn man wusste, dass der zweite Kohen nur desshalb zum Lesen geladen wurde, weil er ein Bräutigam war.

[3]) Zunz (ibid. 610) citirt unseren Fall aus einer Handschrift wie folgt: . . . ואחי מצא רבינו יצחק סמך לדבריו של אביו ר' אליעזר הכהן זצ"ל. Dies ist corrumpirt. Ich möchte lesen: . . . ואחי עד שמצא סמך לדבריו (wie in CG.) ר' יצחק בספריו של אביו ר' אליעזר הגדול . . . Isaac wäre somit der Sohn Elieser's und Vater des Kalonymos des Alten. Auf den Sohn übergingen natürlich die Bücher des Vaters.

[4]) Wohl das Responsum des Jehudai Gaon in Schibb. N. 34: וכן שאלו לפני רבינו יהודאי גאון זצ"ל מהו שיקרא לוי חתן שלישי בין במקום שיש שם כהן בין במקום שאין שם כהן. והשיב ביון דחזינן בכל יומא דלא קרי שלישי והשתא קרי מינברא מילתא דמשום תתנות הוא. Hierin fand Isaac eine Bestätigung der Ansicht Natan's, denn auch bei zwei Bräutigamen, welche Kohanim sind, weiss alle Welt, dass der zweite Kohen nur in seiner Eigenschaft als Bräutigam zur Vorlesung gerufen wird.

[5]) Zunz hat: . . . וסוף סוף תיקן ר' יהודה הלוי שליח צבור. In einer anderen Handschrift fand Zunz ר' מאיר ש"צ. Das ist sicher falsch, denn Meïr der Vorbeter lebte in Worms, und nicht in Mainz. Unter den Märtyrern von Mainz während des ersten Kreuzzuges findet sich ein Jehuda ha-Levi.

[6]) So entschied auch Amram Gaon, s. Tur או"ח N. 135 und Abudraham, ed. Prag, 39 d.

[7]) Pardes N. 20: ואשתקד בשנה (so CG.) שעברה ישבו זקני קהלינו ונתיישבו בדבר ונמנו וגמרו שלא לחלוק אותן הפטרות שאומרים באלול מחמשה עשר באב ואילך באוהה הפטורה של חתן הואיל ופסקם ר' כהנא wenn man dennoch 9 Elul den Bräutigamen zu lieb שוש אשיש als Haftara gelesen hat. Dasselbe ist auch aus Pardes N. 25 ersichtlich, vgl. Or Sarua II, N. 392 und 394.

החכמים והודו לו שאף (ה)איבה לא היתה שם שחתן הצעיר הקדים [לו] וקרא הגדול הימנו, [ו]הוא התחיל מחצי הסדר. ושוב מצאנו בספרים של ארץ ישראל שמפסיק סדר כי תצא לשנים וכי תדור מתחיל לסדר השיני. ואני הייתי שושבין לראשון.

Zur Textkritik des Kusari

von

Dr. Horovitz.

(Schluss).

Cap. 38. מתוספת ומגרעת O. מן נפש זאיד או נאקץ, so dass הנשימה bei T. zu ergänzen ist, ohne welches Wort die Stelle keinen Sinn giebt. H.: „Je nach dem Zustande von Zuviel oder Zuwenig" giebt das Original nicht wieder.

Cap. 44. והסגולה ההיא בעבור הסגולה כמו הנביאים, O. מן אנל צפוה אלצפוה, wonach בעבור [סגולת] הסגולה zu lesen ist.

Cap. 50. וראה האיך שב הענין האלהי הדבק באברהם ואחר כן בהמון סגולתו ובארץ הקדושה מביא הענין מדרגה אחר מדרגה. Hier scheint ein alter Fehler vorzuliegen, denn auch O. hat יסאוק אלאמר דרגה דרגה. Was soll aber ענין das zweite Mal bedeuten, nachdem ענין vorangegangen? Es scheint dass אלאמר aus אלאמה entstanden sei, wonach zu übersetzen wäre מביא האומה מדרגה אחר מדרגה[1]).

Cap. 58. ואשר ידבק הענין O. ואדא קוי, ist wahrscheinlich יחזק zu lesen vgl. III. 11, ואן תקוי פי אלכיר = ואם יחזק בחסידות. Was übrigens ענין bedeutet, hängt ab von der Erklärung der vorangehenden Worte. Anstatt שיראה המעט מן העונות hat O. אן יטהר אלסכט אליסיר עלי דנוב מא, was durch החרון המעט zu übersetzen gewesen wäre. Nach dem arabischen Text bezieht sich קוי auf אלסכט, T., der, wie es scheint, das letztere Wort nicht hatte, musste dadurch bei יחזק in Verlegenheit kommen,

---

[1]) In diesem Capitel weicht T. besonders häufig von O. ab. Für מלים . . . למן כאן כאמל אלשהואת hat O. ואין רב התענית עבודה למי שתאוותיו חלושות, was jedenfalls keinen Sinn gibt, weil כאמל אלשהואת niemals bedeuten kann: wer vollkommen frei von Begierden ist. G. emendirt כאמל in נאמד, vielleicht reicht aber auch die Emendation כאסל (ignavus, segnis) hin. — באלו היא הודאה מעשית, O. כאנה אקראי בנטק עמלי, was jedenfalls durch בדבור מעשי nicht בדבר מעשי zu übersetzen wäre. T. scheint בנטק nicht gelesen zu haben. — שמירת השבת, O. פאלתחפט בפראץ אלסבת, was השמירה במצוות השבת erfordet. — וגמעם באדמה, O. ויגרסהם פי אלרחבה, was in אלתרבה zu verbessern ist. — בכוונה ולב שלם, O. ען פכרה וניה, zu ergänzen nach T. נאלצה.

er half sich, wie er konnte, und fügte הענין hinzu, ein Wort, das so wenig als möglich besagt. Sollte bei T. ההרין bloss ausgefallen sein, dann müsste angenommen werden, dass auch im O. nach קוי ein Wort, wie אלאמר ausgefallen sei. Die erstere Annahme ist wahrscheinlicher[1]).

Cap. 60. להדבק באלהות או בחלומות האמתיות giebt keinen Sinn, man verbindet sich nicht mit Träumen. O. בלאלאהיה ואלנבוה או אלרויה אלצאדקה leidet an demselben Fehler, führt aber auf das Richtige, wenn man ואלנבוה in באלנבוה emendirt. Es ist demnach zu übersetzen להדבק באלהות בנבואה או בחלומות וכו' d. h. sich mit Gott verbinden durch Prophetie oder wahre Träume.

Cap. 64. ובחלקי החכמות ההם מה שאין בשר ודם יכול עליו, O. ופי תפאציל דלך עלום לא יקדר עליהא אלבשר. Wie H. bereits bemerkt, liegt hier eine Flüchtigkeit von Seiten T.'s vor, wenn man nicht etwa annimmt, dass er חלך אלעלום gelesen habe. Ein ähnliches Missverständniss lässt sich bei T. in seiner Uebersetzung zu Emunot nachweisen. Dort fällt jedoch die Uebersetzung T.'s in grammatischer Beziehung nicht auf, und nur der Zusammenhang giebt das Richtige in die Hand.[2])

Ibid. אבל חכמת המוסיקא חשובה באומה שהיא מחזקת הנינונים = O. ואמא עלם אלמוסיקא פתכיל אמה תפצל אלאלחאן, was von G. richtig gestellt wird, indem er תפצל für תפצל und פתכיל für פתכיל liest. Dass מחלקת auf der falschen LA. תפצל be-

[1]) An Nachlässigkeiten der Construction fehlt es, wie anderswo, auch in diesem Capitel nicht. ומה שהיה מעונש מרים entspricht zwar O. ומא . . . כאן מן, man erwartet aber doch כמה שהיה (כמא כאן). Anstatt ומה שהיה ממופתי השכינה ist nach O. zu lesen והיה ממופתי וכו'. Im Anfang ist ומנאחרא nach ומעאקבהא ausgefallen, entsprechend וגומלה. Ebenso fehlt für לעתם das entsprechende Wort im Arabischen, wahrscheinlich מן אללחאצה, vgl. V. 20, und konnte umso leichter durch das vorhergehende מא und das folgende אלחיסאן ausfallen.

[2]) Vgl. Emunot Abschnitt VI. S. 96 ed. Slucki. In seiner Widerlegung gegen die Ansicht, dass die Seele aus zwei Theilen bestehe, sagt Saadia אלו היה חלק הדברי זולת חלק המתפשט לא ישמע ולא יראה ולא יחוש שאר החושים, worauf er fortfährt: ואין בתשובה הזאת אשר השיבותי כי החושים יהיו קצתם לקצתם Die Stelle gibt keinen passenden Sinn, wie bereits Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia p. 197. A. 2 bemerkt. Im Original jedoch heisst es ולים מי דלך אלנואב, was T. nicht richtig wiedergab, in dem er דלך als zu אלנואב gehörig betrachtete. Es muss vielmehr übersetzt werden ואין בזה התשובה d. h. der vorgebrachte Einwand lässt sich nicht entkräften durch eine Bemerkung, die Saadia früher einmal, nämlich Abschnitt I. S. 34 machte. Vgl. übrigens Kusari IV. 3 ואנחנו מציעים בתשובה זה הצעה, was offenbar bloss Druckfehler ist für בתשובת זה.

ruht, ist klar; wie aber verhält es sich mit חשובה? Wir haben hier ein Beispiel für die grosse Incorrectheit unserer Ausgaben. Ich war von vornherein überzeugt, dass es חשוב באומה heissen muss, wenn es auch etwas hart klingt, weil auch vorausgesetzt, dass T. פתביל las, noch immer nicht einzusehen wäre, wie er zur Uebersetzung חשובה gelangte, und was die LA. חשוב noch ausserdem sichert. das ist der Umstand, dass T. thatsächlich an mehreren Stellen תכיל in dieser Weise wiedergiebt, vgl. III, 8 מי שהוא חושב בסבה = O. מן יתכיל אלסבב; III, 17 ושיחשוב בהערה = ותכיל עדמוהא. Es schien mir indess, dass T. in unserem Falle richtiger gesagt hätte וחשוב, und aus diesem Grunde wollte ich mich vergewissern, ob nicht irgendwo die LA. וחשובה sich findet, fand jedoch in Wirklichkeit sowohl in ed. princ. wie auch ed. Venedig und schliesslich auch bei Slucki direct חשוב, was ich von vornherein gar nicht erwartete, da C. diese LA. nicht einmal als Variante verzeichnet Ebenso ist es auffallend, dass Slucki die LA. חשובה nicht erwähnt, was den Eindruck macht, als ob er hier gar nicht mit bewusster Absicht das Bessere dem Schlechteren vorgezogen. Besonders hervorzuheben ist noch, dass auch die folgenden Satzglieder von חשוב abhängig sind nämlich: והמלאכה נכברת . . . והעם . . . ומראשיהם[1]).

Cap. 69 תכליתך בוה ובוולתך l. ובוולתו = וגירה[2]).

---

[1]) Dass die Stelle sonst keinen Sinn gibt, kann man aus C. ersehen, welcher übersetzt: „Diese Kunst steht bei den Menschen in höchster Achtung, so lange sie nicht verschlechtert und gemissbraucht wird, und das Volk die Vortrefflichkeit des Stammes und die Reinheit der Natur bewahrt, die ihm eigen ist". Allein, abgesehen davon, dass dies nicht im Wortlaute liegt, welche Menschen und welches Volk ist gemeint und was haben Beide mit einander zu schaffen? Die Sätze haben eben nichts mit einander gemein und sind von חשוב abhängig.

[2]) Nachträglich seien noch folgende Varianten zu Abschnitt II erwähnt. Cap. 7 נאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש ist in ונאמר zu corrigiren, entsprechend . . . ויקאל אן אלנור ואלשעאע, was insofern von Wichtigkeit ist, als diese Worte sich nicht mehr beziehen auf das vorhergehende ביום המעונן, sondern allgemein zu verstehen sind. Cap. 14 ויציר כתירא בעד אן כאן לא וירבה אחר שהיה מעט שלא היה נמצא . . . = יוגד. In O. ist קלילא nach כאן ausgefallen, worauf כתירא hinweist, bei T, anstatt שלא richtiger לא. Daselbst gegen Ende המצא השכינה selbstverständlich בהמצא = בחצור. Cap. 20, וכדת אלשריעה = והתורה von G. in ורדת emendirt, vielleicht bloss אכדת zu lesen vgl. III, 10. Cap. 48 מקבלת הצדק והדרך המובה, wonach in O. אלתזאם vor אלעדל zu ergänzen ist. Dass aber bei T. ודלת zu lesen sei, wie H. meint, zu einer solchen Annahme liegt kein Grund vor. Cap. 50 במיצוע עם, in O. קום nach בואסטה zu ergänzen. Cap. 53 והחווים l. והווים = ותתבן. Cap. 54 יותר דק ומעולה, in O. ואנפע zu ergänzen. Cap. 62 מרחוק כחות השכינה scheint richtig zu sein, so dass in O. אנקבאץ

III. Cap. 11. ואם יחזק בחסידות ויהיה במקומות הראוים לשבינה ואן תקוי פי אלכיר וכאן פי אלמואצע אלמׄהׄלה ללשבינה = יחברוהו בפועל צהבתה באלפעל. Ob die Ansicht G.'s, dass וכאן zu lesen sei und T. die Stelle missverstanden hätte, richtig sei, scheint zweifelhaft, und wir möchten eher die Ergänzung, die H. nach T.'s Uebersetzung vorgenommen, für richtig ansehen. Nach der Anschauung J. H.'s ist der Aufenthalt an den Stätten, von denen hier die Rede ist, unerlässliche Bedingung für die Erlangung der Prophetie und der Stufe des heiligen Geistes, wesshalb derselbe auch in unserer Stelle zwischen בכח und בפועל unterscheidet. Nach der Auffassung G.'s ist dieser Gegensatz in Wirklichkeit aufgehoben.

Cap. 17. בבוונה והכנה, nach O. בניה ותחציל ist והבנה zu lesen. — ויעמוד לתפלה על התנאים אשר קדם nach O. וזכרם zu ergänzen, was bereits Slucki ohne nähere Begründung, und wie es scheint, bloss vermuthungsweise hinzufügt. — ובחפצו מתיר אסורים, hier ist bemerkenswerth, dass in ed. princ. und Vened. für ובחפצו die LA. ובחפצים sich erhalten hat, die weniger verständlich, aber durch O., welches ובאלאראדיאת hat, gesichert ist.

Cap. 20 gegen Ende: בשתתיחד בו, nach O. אדׄא אנפרדת bedeutet בשתתיחד hier: wenn die Seele sich vom Körper losgelöst, nicht aber: wenn sie sich mit dem vorhergenannten ענין האלהי vereinigt, wesshalb בו zu streichen ist. Vgl. III, 18 שיתיחד האדם = אלאנפראד ללאנסאן.

Cap. 23. ובן האומה החיה הראויה לחול הענין האלהי בינה. Nach O. תקדיר אלמׄלהׄ, ist שעור vor האומה zu ergänzen, was auch aus dem folgenden איננו sich ergiebt.

Cap. 39. ומא אקאמוא מקאם = ומה שהעמידו במקום הארון תבונה אלארון רצפה. Hier hätte H. jedenfalls auf den Unterschied zwischen T. und O. hinweisen müssen, weil es sonst den Anschein hat, als hätte T. רצפה = אבן שתיה durch תבונה bloss umschrieben. Allein T. wusste bloss nicht sich zu helfen, und es ist interessant zu sehen, wie er zu seiner Uebersetzung kam. Er las צפה und es blieb ihm nichts übrig als es durch תבונה wiederzugeben, vgl. I. 99 ותבונת הקרבנות = וצפאת אלקראבין.

Cap. 53. ואין הנעשה במוטבע = לים אלמסתעמל כאלמטבוע wird

---

zu ergänzen wäre vor צוציאת אלשבינה, hingegen enstspricht מחקי כחות nicht dem Worte צוציאת, da dieses von T. bloss durch כח wiedergegeben wird, vgl. II. 60 כח החיות = ללנצוצה אלחיה.

von Cassel übersetzt: „Aber eine mechanische gleicht nicht einer Naturthätigkeit“ In gleicher Weise wird von den früheren Erklärern die Stelle aufgefasst, aber dieser Sinn ist bloss aus dem Zusammenhang errathen und entspricht nicht ganz dem Gedanken, den J. H. hier aussprechen will, giebt denselben nur indirect wieder. מוטבע bedeutet hier nicht: was von Natur geschieht, sondern: der von Natur Begabte, wie V. 16, und es muss daher vor allem heissen ואין העושה כמו המוטבע: derjenige, der bloss äusserlich nachahmt, — das sind hier die früher genannten רוחניים — gleicht nicht dem von Natur Veranlagten, worunter hier der Prophet gemeint ist[1]). Es ist möglich, dass נעשה bei Tibbon bloss Corruptel ist von עושה, rührt jedoch נעשה von ihm her, und sollte er in Wirklichkeit מסתעמל als passive Form aufgefasst haben, so kann ihn nur der Zusammenhang mit dem folgenden כי המעשים התוריים שהם דומים לטבעיים dazu verleitet haben. Dass übrigens עושה hier nicht das richtige Wort ist und nicht ganz das enthält, was J. H. sagen will, ist klar, aber auch für מסתעמל lässt sich der Nebenbegriff des blossen Nachahmens, des äusserlichen Thuns, nicht nachweisen. Vielleicht bedeutet es: berufsmässig ausüben, was in gewissen Bedeutungen, die bei Dozy angeführt werden, wie exercer un art, eine Stütze hätte[2]).

---

[1]) Vgl. auch III, 1. wo zwischen חכמה הקנויה und חכמה הטבעית unterschieden wird Die erstere bedeutet nicht, wie Cassel zu St. meint, „das vermöge (prophetischer) Offenbarung den Menschen mitgetheilte höhere Wissen“, hingegen חכמה הטבעית die „durch natürliche Anlagen zur Erscheinung gebrachte Weisheit“, sondern umgekehrt, was schon daraus hervorgeht, dass J. H. von ח' הטבעית sagt, sie sei ganz geschwunden (ואבד), während er von ח' הקנויה meint, sie sei nur in geringem Grade vorhanden. Gleicher Anffassung mit C. sind Moscato und Samosz, während Brecher הקנויה durch ע"י למוד erklärt, טבעית durch מורשה מאבות, was auch nicht ganz richtig, denn gemeint ist bloss die prophetische Weisheit, welche gänzlich geschwunden ist. Erwähnt sei noch, dass an der angeführten Stelle T. von O. abweicht, welches מע קלה אלמכתסב ועדם דלך אלמטבוע אלעלום hat. G. emendirt אלמכתסבה, weil das Wort sich auf עלום bezieht. Tibbon hat jedoch offenbar אלעלם nach דלך gelesen, und aus diesem Grunde ist es in jedem Falle besser, ohne zu entscheiden, welche LA. die richtige sei, אלעלום in אלעלם zu emendiren, Vgl. auch III, 41, wo J. H. von einer Weisheit spricht, die er zugleich als טבעית und קנויה bezeichnet.

[2]) Nachträglich seien noch erwähnt folgende Stellen: Cap. 5. כאלו אין מבע בהם' nach O. (פיה) בו zu ergänzen. — Cap. 11. S. 159 Z. 12 (ed. Hirschf.) אל מה שמביא השחוק, nach O. und den älteren Ausgaben אל vor השחוק zu ergänzen. — S. 160 Z. 5. ציד l. ציד; daselbst Z. 6. בחאגה l. בחגה wie T. בטענת. — S. 170 Z. 19 לכון richtiger nach T. ליכון; daselbst Z. 28 ידעו מי אלנבא, es scheint eher, dass

IV. Cap. 3. ובזה נאמר הלא משנאיך ה' אשנא ואויבי ה' רוצים שם ה' או ברית ה' או תורת ה'. Diese LA. haben sämmtliche Ausgaben und auch O. ירידן שם ה', und doch kann man mit Recht zweifeln, ob שם ה' in diesem Zusammenhange richtig ist und als Erläuterung dienen kann für den vorangegangenen Gedanken, dass der Name ה' auch auf die Beziehungen zwischen Gott und Israel übertragen wird. Man kann sich wohl denken, das שם ה' eine blosse Umschreibung sei für ה', wie es thatsächlich häufig der Fall ist; dass aber Jemand auf den Gedanken kommen sollte zu behaupten ה' stehe für שם ה' halten wir für unwahrscheinlich. Dies würde übrigens einen Gegensatz bedeuten zwischen der Sache und dem blossen Namen, von einem solchen Gegensatz redet aber J. H. nicht, er spricht in Wirklichkeit bloss von dem Namen, von der Bezeichnung ה' und von dieser kann nicht gesagt werden, sie werde auf שם ה' übertragen. Schliesslich, was veranlasst uns den angeführten Schriftvers umzudeuten, wenn es nicht der Gedanke ist, der Sifre Num. 10. 35, ausgesprochen ist: וכי יש שונאים לפני מי שאמר והיה העולם, und diese Schwierigkeit wird doch nicht beseitigt, wenn man שם ה' liest. Und sollte J. H. gerade das nicht ausgesprochen haben, was dem Zusammenhange nach am nächsten liegt? Es drängt sich daher die Vermuthung auf, dass עם ה' gelesen werden muss [1]).

Ibid. (S. 239, ed. H.) ואף על פי שהמדות האלה מרוחקות אצל השכל לא הזיק זה בעיון. Hier ist nach O. לא יזיק זה במין zu lesen = לא יצר דלך באלנוע. Dass man nicht etwa umgekehrt O. nach T. zu corrigiren und באלנטר anstatt באלנוע zu lesen habe, dafür spricht zunächst der Umstand, dass בעיון leichter aus במין entstanden sein kann, als באלנוע aus באלנטר. Zweitens

---

ein Wort nach פי ausgefallen, als dass לעקור הזן Zusatz sei. — Cap. 19 בזה המשל l. במשל nach O. — Cap. 35 או מבואו או שבונתו או מדינתו או מגרש עירו, wofür O. bloss drei Ausdrücke hat או דרבה או רבצה או מדינתה. Es wäre möglich, dass מבואו und שבינתו doppelte Uebersetzung von דרב sei und מגרש ו רבץ entspreche. Allein da in diesem Falle מדינה = Stadt in ungehörigen Ordnung auf דרב folgen würde, so scheint es doch, dass ein Wort nach מדינה ausgefallen ist. — Cap. 67 ואחריהם בעלי המשנה O. והם אבר רואה אלמשנה = והם בעלי המשנה האחרונים. Ob T. falsch verstanden, oder bloss unser Text corrumpirt sei, lässt sich schwer entscheiden.

[1]) Wir würden uns über diesen Punkt nicht so ausführlich verbreitet haben, weil gewisse Dinge von selbst in die Augen springen müssen, oder sie werden durch Beweise nicht klarer, aber weil eine Stelle IV, 14. (ה' שם נודע מיוחד ביחס שבינו ובין השלם בכל בריאותיו וכו') als Stütze dienen könnte für die gewöhnliche Auffassung, schien es uns am Platze unsere Ansicht näher zu begründen.

ist auch בעיון nicht gerade der entsprechende Ausdruck für das, was J. H. sagen will, denn es handelt sich weniger um das Nachdenken oder die Forschung, wie C. übersetzt, sondern um die richtige Erkenntniss. Hingegen giebt במין einen guten Sinn, nachdem J. H. vorher von den eigenthümlichen Anlagen gesprochen, die der ganzen Gattung eigen sind דבקים תמיד בכל המין.

Cap. 5, S. 247, Z. 23. ואחדותו וקדושתו במה שהוא רואה פתאום וכו'. Es ist nach dem Zusammenhange und nach O. zweifelhaft, ob אחדותו hier das Richtige ist, da אנפראדה hier eher die Erhabenheit Gottes über die Welt bezeichnet, ebenso wie das danebenstehende וקדושתו nach J. H. die Bedeutung hat, dass Gott nichts körperliches anhaftet. אחדותו deckt sich daher hier nicht mit dem Original.

Cap. 11, S. 251, Z. 24. משתוים אליהם בעונותינו, wofür eine andere LA. משתניע lautet. Beide Lesarten sind aus משתנים enstanden = נסתחיל[1]).

Cap. 23, S. 265, Z. 24. ואלו היה מה שאתה מבקש ממני = ולו כאן אלדי תטאלבני בה. Auch hier deckt sich die Uebersetzung nicht ganz mit dem Text. Der Sinn ist vielmehr: das, was du mir entgegenhälst, und wäre nach der Ausdrucksweise T's zu übersetzen: מה שתתבעני בו. Für die Richtigkeit unserer Behauptung können wir uns auf T. selbst berufen, vgl. V, 14 וטלבתהם בעאלם = ותתבע אותם בעולם האש אלנאר.

Ibid., S. 267, Z 11. והתבונן במה שצופים רבים מהאפיקורסות = ואלתפת אלי מא ינטוי עליה אלכביר מנהם מן אלונדקה. Die Uebersetzung T.'s giebt gar keinen Sinn und es lässt sich gar nicht vermuthen, was an Stelle von צופים zu setzen wäre. Es macht auf uns den Eindruck, dass hier keine Corruptel vorliege, sondern dass שצופים wirklich von T. herrühre. Vielleicht las er ינטר oder ינחטר, vgl. II, 58, S. 119, Z. 11 ומצפים בו שבועים = פינחטר בה אלאסאביע[2]).

V. Cap. 2. כי המוחשים לא השגנו במותם ואיכותם כי אם בחושינו. Es sollte umgekehrt heissen כי המוחשים לא השגנו בחושינו כי אם במותם ואיכותם. Wir erfassen von den Sinnendingen nur ihre

---

[1]) In demselben Capitel ist vielleicht עם vor שהם מכוונים zu ergänzen = O. מע. In dem Satze ומנהיג כל אחת משתי הכתות ist vielleicht in unseren Ausgaben mit Absicht כל weggelassen worden aus Censurrücksichten.

[2]) Wir erwähnen noch: S. 250, Z. 1 nach אלתצאיל ist ואלתחציל ausgefallen (ולהבין); das. Z. 6 אלמואר l. אלאנואר; S. 264, Z. 28 והרפע l. והדפע; S. 267, Z. 2 ואשר l. ובאשר.

Quantität und Qualität. Dies erfordert der Sinn und will J. H. sagen. Allein hier trifft die Schuld nicht T., sondern J. H. hat sich hier eine Nachlässigkeit in der Construction zu Schulden kommen lassen, und T. wollte nichts ändern.

Cap. 12. Dieses Capitel, welches nur ein gedrängter Auszug aus der Psychologie J. S.'s (ZDMG. Bd. 29, S. 335 ff.) ist, ist sowohl von Landauer, wie von G. mit der Quelle verglichen worden. Trotz der vielen Aufschlüsse, welche J. S. für die Darstellung J. H.'s liefert, bleibt dennoch Vieles bei J. S. wie auch bei J. H. dunkel, was uns hier nicht weiter beschäftigen soll[1]). Nur auf zwei Stellen, welche die LA. betreffen, wollen wir hinweisen. S 313, Z. 18. קצת מהעמידה החדשה. Hier muss T. nach O. verbessert werden, denn derselbe las offenbar בעצא anstatt צרבא, welch letzteres allein richtig ist und bedeutet: in der Weise einer neuen Erkenntniss. — S. 315, Z. 18. ואין עמידה למדבר אח על פי שייחד לעצמי לב הכוחות האלה ברוך מדרכי היחוד. Hier stimmt T. mit O., nur

[1]) Jedoch wollen wir auf einen sinnstörenden Fehler bei I. S. hinweisen, der seltsamer Weise Landauer entgangen ist. Seite 354 polemisirt I. S. gegen die Ansicht, dass die Gesichtswahrnehmung durch Strahlen zu Stande komme, welche aus dem Auge hervorgehen und den wahrnehmbaren Gegenstand treffen. Einer dieser Einwände lautet nach der Uebersetzung Landauers S. 392: „Dieser Körper aber (der Körper nämlich, an welchem, wie I. S. vorher sagt, die Strahlen ihren Bestand haben), muss entweder vom Auge entsendet sein, dann könnte das Auge nicht Alles unter dem reinen Himmel sehen, da ein Körper nicht vollständig in einen andern eindringt, es müsste denn sein, dass der eine transferirt wird und der andere an seine Stelle tritt". Man sieht auch nicht den Schatten eines Beweises, und zudem was hat der „reine Himmel" mit der ganzen Ansicht zu schaffen? Ist denn das Sehen davon abhängig? Offenbar ist תחת אלסמא אלצאפי falsch, und es muss תחת אלמא אלצאפי gelesen werden: unter dem durchsichtigen Wasser. Auch was folgt weist daraufhin, dass אלמא gelesen werden muss. Auffallend ist ferner, dass Ibn S. S. 359 von dem Gemeinsinn sagt, dass er die Wahrnehmungen der vier Sinne umfasse, worauf bereits L. S. 400, A. 2 aufmerksam macht. Möglich ist, dass ein Fehler vorliegt, vielleicht aber lässt sich die Aeusserung I. S. auf eine Ansicht zurückführen, die Aristoteles an einer Stelle in Erwägung zieht, aber zurückweist, die Ansicht nämlich, dass der Gemeinsinn mit dem Tastsinn identisch sei, vgl. Aristoteles, de amina 426 b, 13 und Kampe, Erkenntnisstheorie des Aristoteles S. 92, A. 3, wie auch Baeumker, die Lehre des Aristoteles von den Sinnen, p. 67, wo die Gründe erörtert werden, welche zu der gedachten Annahme veranlassen könnten. Vgl. auch Kaufmann, die Sinne, S. 181, A. 12, der eine Erklärung des Jacob b. Chaim citirt, wonach unter והרגשה המשתתפת הולבת אחריהם Kusari III, 5 der Tastsinn zu verstehen wäre. Die Erklärung ist gewiss falsch, was aber zu derselben Veranlassung gab, mag vielleicht eine Kenntniss der erwähnten Ansicht gewesen sein.

tritt hier der Fehler noch auffälliger hervor, da es in O. heisst ולא בקא ללנאטקה הנפש המדברת, was also direct bezeichnet. Aber selbst nach der LA. T.'s was soll מדבר bedeuten? Versteht man darunter die Denkseele, so ist der Satz nicht richtig; versteht man darunter den Menschen mit Ausschluss der Denkseele, so ist es eine unnütze Wiederholung der vorangegangenen Worte וכל אלו הכחות מהוחם בלים. Ueberdies bilden hier die Worte אף על פי שייחד לעצמו לב הכחות האלה keinen Gegensatz. Es ist klar, dass es heissen muss ואין עמידה אלא למדבר. Nur der denkende Theil hat Bestand, trotzdem er sich den Kern jener Kräfte angeeignet, d. i. trotzdem er in einer Beziehung auf jene angewiesen, von ihnen abhängig ist. Für מדבר ist übrigens auch מדברת zu lesen.

Cap. 15. ואפשר שתפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונת האמת במה שיביאהו מהספקות והדעות הנעתקות. Der letztere Ausdruck, der genau dem arabischen ואלארא אלמנתקלה entspricht, ist sehr dunkel und vieldeutig. Denselben einfach durch „falsche Ansichten" wiederzugeben, wie Cassel thut, ist man nicht berechtigt. Moscato und Samosz verweisen auf V. 19 (אמנם היא מועתק ממה שאתה זובר מדברי זולתך ואני איני מבקש בי אם טעמך ואמונתך), aber dort ist bloss die Rede von fremden Ansichten im Gegensatze zu eigenen, womit nicht viel gewonnen ist, denn נעתקות muss hier eine ganz bestimmte Bedeutung haben. Daher befriedigt die Erklärung von Samosz nicht, welcher meint, dass unter ספקות hier Zweifel zu verstehen sind, die ohne fremden Einfluss leicht auftauchen, während unter דעות הנעתקות irrthümliche Ansichten gemeint sind, die von Anderen aufgenommen werden. Nach Brecher liegt in דעות הנעתקות eine Hindeutung auf die Irrthümer, denen mündlich tradirte Ansichten unterliegen, indem sie, vom Meister auf Schüler sich fortpflanzend, allerlei Entstellungen erfahren und ihre ursprüngliche Fassung und Bedeutung verlieren. Das liegt noch viel weniger in dem Ausdruck נעתקות, als die Erklärung Samosz. Man kommt der Bedeutung des Wortes vielleicht am nächsten, wenn man darunter Ansichten versteht, die Einer vom Andern aufnimmt ohne Prüfung und selbständiges Denken und die im Laufe der Zeit gleichsam zu einem Dogma werden, von welchem man sich weiter keine Rechenschaft giebt. Es ist möglich, dass J. H. mit dem Worte diese Bedeutung verband, aber ein Ausdruck, der zu seiner Erklärung erst einer weitläufigen Umschreibung bedarf, bleibt immerhin zweifelhaft, solange nicht nachgewiesen wird, dass derselbe in

diesem bestimmten Sinne gebraucht wurde. Vielleicht ist מעתקלה zu lesen, und in einem ähnlichen Sinne zu verstehen, wie J. H. מעתקל gebraucht, vgl. V, 5 ואל תאמין למתחכם ולא תצדק אלמעתקל = Spitzfindige, durch Klügelei gefundene Ansichten würde in den Zusammenhang gut passen, im Hinblick auf das vorhergehende בנפש התמים, ebenso in Bezug auf den Anfang אין בזה תועלת זולת החדוד בדברים.

Cap. 20. כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסבה בהיותו באשר הידיעה במה שהיה איננה סבה להיותו אך ראיה עליו כי הידיעה לאלהים ולמלאכים ולנביאים ולידעונים. Ebenso O. בל דלילה עליה באן אלעלם ללה או ללמלאיכה או ללאנביא או ללכהנה; dass aber dies keinen rechten Sinn giebt, liegt auf der Hand. Denn, dass das Vorherwissen Gottes ein Beweis sei für das Vorherwissen Gottes, des Propheten u. s. w., giebt einen ganz ungereimten Gedanken. Auch ist עליו ein Beweis, dass ראיה sich nicht auf das Folgende bezieht. Für באן ist באן zu lesen und demnach zu übersetzen תהיה הידיעה לאלהים או למלאכים או לנביאים או לידעונים. Das Vorherwissen Gottes von dem, was sein wird, ist ebenso wenig Ursache für das Eintreffen desselben, wie das Wissen von dem, was war, Ursache dafür, dass es gewesen, sondern ist nur ein Hinweis darauf. Das Vorherwissen Gottes unterscheidet sich in dieser Beziehung nicht von dem Vorherwissen der Engel, Propheten und Wahrsager. Ebensowenig, wie bei diesem, ist bei Gott das Wissen Ursache für das Sein[1]).

[1]) Nachträglich sei hingewiesen auf folgende Stellen: S. 299, Z. 19 שמו זאת זולת עצם זאת, nach O. ist עצם nach שמו zu ergänzen. — S. 301, Z. 6 אשר הופך להם מן עיני העצמים מה שהופך ומה שנבראו להם מן ההויות. Der Text ist offenbar verstümmelt, weil er in keiner Weise eine richtige Verbindung giebt, und weicht überdies von O. ab: ומן קלב להם אלאעיאן ומן אלתרץ להם מן אלאבואן. Es scheint, dass מה שהופך bloss andere Uebersetzung sei für אשר הופך oder gar Emendation, um anzudeuten, dass אשר hier nicht Relativum sei zu ישראל, sondern Neutrum = ואשר. Die Vorlage T.'s lautete wie es scheint אלאעיאן ומא אלתרץ להם מן אלאבואן [מן] ומא קלב להם, und demnach wäre im Anfange zu lesen: ואשר הופך, oder richtiger noch ומה שהופך. Für עיני ist kein Anhalt im Texte. — S. 304, Z. 1 פמא l. במא. — S. 319, Z. 16 ובנבואה l. בנבואה: vgl. die unrichtige Uebersetzung C.'s. — S. 327, Z. 21 לחכליתם O genauer לחלקיהם. — Daselbst, Z. 23 עין l. ענן (אלאמר) — S. 329, Z. 16 בהתחלה l. בהתחלות. — Daselbst, Z. 28 nach והקבלה ist הנמשכת ausgefallen (אלתואתר). — S. 335, Z. 16 כי חדוש הנעדר צריך אל בונה (nach O. und einigen Ausgaben סבה zu lesen) כמו שהנעדר החדש צריך אל סבה. O. ist hier ebenso in Unordnung, wie die Uebersetzung, der Gedanke aber erfordert durchaus eine Umstellung: כי חדוש ההעדר צריך אל סבה כמו שהנעדר החדש צריך אל סבה. — S 337, Z. 26 הידיעות entspricht O. אלמעלומאת. Aber gleichwohl ist die von C. verzeichnete Variante עלולים richtig, weil nur diese einen

Miscellen

von

Moritz Steinschneider.

39. סימלק, ein corrumpirtes Wort, ist Sambucus?

In Berachot K. VI, f. 34^b ist von einer Pflanze סימלק (סמלק) die Rede. In den Halachot gedolot (fol. 8^3) wird das Wort durch Jasmin erklärt, ohne dass die Sprache angegeben ist, der das Wort angehört. Natan, im Aruch IV, 220 Landau, verweist auf ביפן (III, 255), wo gelegentlich dieselbe Identification gegeben wird. Tossafot zur angeführten Stelle des Talmud bezeichnet Jasmin als arabisch. Welcher Sprache סמלק angehöre, ist unbekannt. Buxtorf, Lex. p. 1501, meint zuletzt: Affine est Graec. Σμίλαξ. Diese Conjectur hat Landau in seinem Texte aufgenommen, trotz der Verweisung. Loew, Aram. Pflanz., S. 189, citirt Halachot gedolot für die Identification; סמלק fehlt im Index. In Hildesheimer's Hal. g. ist die Stelle S. 70, das Wort סימקל fehlt im Wortregister S. 156, wie jede Erklärung zum Texte. Levy, Wörterb. III, S. 546, erklärt ס' durch Jasmin, ohne seine Qnelle anzugeben. Die unten anzugebenden Quellen führten mich auf die Vermutung, dass ס' aus סמבק entstanden sei. Ich bin erst seit Kurzem im Besitz der Bände V ff. von Kohut's Aruch, und fand dieselbe Conjectur V, 72; doch scheint K. das hebr. Wort aus dem arab. זנבק abzuleiten, obwohl dieses ursprünglich Narzisse bedeutet. In Hal. ged. l. c. wird נרקים durch חבצלת השרון erklärt, in Ed. Hild. steht dafür דגינוניסא.

In einem angebl. סדר דר׳ סעדיה, ms. Reggio 31 (Neub. 2250) fand ich (so) בל׳ חכמים ימין ובלשון ערבי דמרק, ohne Zweifel corrumpirt.

Schon im Kanon des Avicenna, Buch II (aber nicht bei Plempius, p. 157) wird Jasmin lateinisch (619) durch Sambucus erklärt, im Hebr. n. 337 Text und Index זינברי, שבוקוש, שאבוקום mit Weglassung des Striches über a für den Nasalbuchstaben. In einer erweiterten Bearbeitung dieses Ver-

---

passenden Sinn giebt. מעלומאת, das offenbar T. vorlag, ist Corruptel für מעלולאת, das noch derjenige vor Augen hatte, von welchem עלולים herrührt. – S. 341, Z. 25 לידיעת האלהים אלו l. אלו לידיעת האלהים. — S. 351, Z 19 במי l. במה. — S. 353, Z. 19 ברוב l. רוב. — S. 357, Z. 6 והדומה לו וכמו זה ist doppelte Uebersetzung. — S. 359, Z. 5 מצד בספו כזי תשוקתו ist doppelte Uebersetzung.

zeichnisses, ms. Florenz 530 (jetzt 17), steht nach einer Mitteilung des Prof. Lasinio (März 1868) בלשונם סנבוקם ונמצא ברומא..; dieses ms. giebt oft italienische Namen (s. Hebr. Übers., S. 1072 die Stellen unter dieser Nummer).

In Serapion jun. § 176 wird „Iesemin" mit „Zambach" identificirt, und Simon Januensis in seiner „Clavis sanationis" f. 33⁴ Ed. 1514 giebt „Jausemin", arab. „Jeusemin" id est Zābach (mit Nasalstrich) sambucus diā. corrupte tamen in vocale est.

Simon f. 53³: Sambacus est nomen corruptum ex arabico sambac, inde oleum sambaecinum et est ieusemin vide in V. A(vicennae) de collirio . . cus ieusemin etc. sambach etc. dixit tamen mihi arabs quod Zambaehē vocant ipsum semen ipsius ieusemin proprie.

Er unterscheidet also Sambak von dem darauf folg. Sambucus = actis, das in allen „Synonymen" zu finden ist (vgl. sambucus nigra, ἀκτῆ bei Löw S. 322) actis, sambucus, cameactis (Mondaville, ed. Pagel, § 92).

Matthäus Sylvaticus, Cap. 373 (f. 125ª ed. 1521) hat als Schlagwort Sambucus Jesemin arab. et zambach gre. leucoia lat. sambucus aus Galen VI simpl. phar. cas de iesemino: Ambach (so) herba, quam jesemin vocant — hinter Avic. ponit tres species . . et est alius sambucus agrestis de quo l. vesum; aber unter *vesum* (§ 695 arab. יסמה?) gr. arab. neisum [l. veisum] lat rosaceri vel sambacus agrestis. In Cap. 617 (f. 163³) unterscheidet er: Sambac, sambacus mit Verweisung auf Jesemin, unter Sambacus agrestis eine Verweisung auf Vesum und Sambucus, actis Plin. 24, 8. — C. 696 Viola Zabati i. iesemini, Saladinus.

Man möchte vermuten, dass סמבק, entstellt in סמלק, ursprünglich ein anderes Wort als das arab. זנבק sei und beide nichtsemitischen Ursprungs seien[1]).

Im Lateinischen (schon bei Plinius) bedeutet „Sambucus" Hollunder; in den mittelalterlichen Quellen, wie auch bei ibn Beitar (s. v. בּמאן) findet sich überall: actis sambucus, Chameactis (infima actis) ebulus. Ausserdem findet sich eine Confusion von sambucus und sansucus (sampsucus), worauf hier nicht einzugehen ist; die Belege gebe ich in einem Verzeichnis arabischer Heilmittelnamen, dessen Hälfte ich erst redigirt habe und das über 1500 Artikel enthalten wird, in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes.

[1]) זנבק als Oel von Sesam u. Jasmin bei ibn Beithar n. 916 u. 1129 Baler's, Keschaf 295, Löw 265.

40. Jehuda (Leon) Modena und *Fior di virtù.*

Leon Modena — der kürzlich eine, der Wirklichkeit nicht entsprechende Charakteristik in hebr. Sprache erlitten hat, — war bekanntlich ein Spieler und kein glücklicher, war also immer in Geldverlegenheit, oder wenigstens in Geldbedürfniss, und griff zu allen möglichen erlaubten Mitteln, Etwas zu erwerben, namentlich durch Schriftstellerei und was damit zusammenhängt. Wir dürfen uns daher nicht wundern, ihm in verschiedenartigen Schriften zu begegnen. Eine kleine, mit Geschicklichkeit nach einem italienischen Original bearbeitete, jetzt sehr selten gewordene [1]), wahrscheinlich verbrauchte Schrift ist meines Wissens noch nirgends mit Rücksicht auf ihre Quelle charakterisirt; ich selbst bin erst seit Kurzem in der Lage, beide mit einander vergleichen zu können; es wird also die kurze nachfolgende Notiz nicht überflüssig erscheinen.

Die hiesige k. Bibliothek erwarb vor ungefähr 2 Jahren ein Exemplar des צמח צדיק, worauf der bekannte Simson Kohen Modon, wahrscheinlich als Besitzer, hinter dem Titel den im Buche nur versteckt angedeuteten Autornamen, und am Ende der Vorrede „Fior di Virtù" hinzuschrieb. Das Werkchen füllt 40 Bl zweispaltigen Drucks in 12^0.

Die Vorrede, welche zu Anfang das Akrostichon des Verf. bietet (s. Catal. Bodl. l. c.), empfiehlt gute Sitten im Allgemeinen; im [italienischen] Original sei keine inhaltliche Sonderung (ערוב פרשיות), der hebr. Uebersetzer habe Alles weggelassen, was ihm unangemessen schien (כל דבר זר בעניו), habe Alles sachlich geordnet, am Ende jedes Kapitels Bibelverse und Aussprüche der jüdischen Weisen (Talmudlehrer) hinzugefügt, und dem Ganzen einen Titel gegeben, welcher dem des Originals (צמח המעלות)[2]) ähnlich sei.

Jedes Kapitel hat zu Anfang eine kleine, auf den Inhalt bezügliche Vignette, z. B. Kap. 1: ein Kranker, dem man den Vogel *Callendrino* (bei Ulrich p. 2; ed. Rom p. 3 hat im Text: *Calandra*, in der Anm. *Calandrino*) bringt; K. 4: David und Jonatan mit dem Bogenträger (nicht im Original).

Zur Vergleichung fand ich in der k. Bibliothek folgende Ausgaben: *Fior di Virtù* ridotto alla sua vera lezione.

---

[1]) Die Oppenheim'sche Sammlung besass nur ein defectes Exemplar. Catal. Bodl. p. 1354.

[2]) Genauer צ״ח המעלות.

Roma 1740 (Herausgeber ungenannt), und Versione Tosco-Veneta, ed da Giac. Ulrich (Prof. in Zürich), Lips. 1890, kl. fol., mit guten Registern. Die Autoritäten der Sentenzen, durch Fettschrift hervorgehoben, sind biblische (David, Salomo, Jesus Sirach), griechische und altlatein. Autoren, Kirchenväter (Augustin) und mittelalterliche verschiedene Schriftsteller, z. B. Bernard, Bernhard, Gregor, Thomas, auch der getaufte Jude Petrus Alfonsi (Verf der *Disciplina clericalis*). Die Ausg. Bologna 1865 (in der bekannten Sammlung ital. alter Schriften) war mir zur Zeit nicht zugänglich. In einem ms der Bodleiana (s. Mortara, Catalogo dei mss. ital., Oxford 1864, p. 13) wird als Verf. ein „fra Tommaso" genannt, vermuthlich der darin genannte, nämlich d'Aquino! In Bezug auf Einzelheiten bemerke ich Folgendes (R. bedeutet ed. Rom, U. ed. Ulrich): R. zählt 40 Kap., U. 35; R. 2 della vera assoluzione, fehlt bei U.; R. 6 Trauer bei Alexander's Tod, die bekannten Trauerreden (Die hebr. Uebersetz. S. 897, W. Hertz, Aristoteles in d. Alexandersage, Abhandl. d. Münchener Akad., XIX, 1890) sind besser bei U. noch K. 4 (darin: der Zornige hat keine Augen). R. 16 Pazzia = U. 14 Materia. Bei U. p. 33 Justitia ist falsch XV gezählt für XVI u. s. w., wie im Index dieses und die folgg. Kapp. richtig angegeben sind; daher U. 25 (Intemperanza, s. unten zum Hebr.) p. 44, eigentlich 24, also R. 27 = U. 26 p. 46, eigentlich 25; R. 30, 31 = U. 28, 29; R. 38: Reden und Schweigen, 39 Rath ertheilen, 40 Haltung des Körpers (der Glieder).

Fast alle Tugenden werden einem Thiere zugewiesen, welche der Index in R. von K. 3 bis Ende angiebt; ist hier der Einfluss des beliebten „Physiologus" (s V. Carus, Gesch. d. Zoologie, München 1872, S. 109) wahrzunehmen?

Der hebräische Index am Ende des Buches zählt 37 K., in 1–6 werden die Arten der Liebe getrennt, 2 behandelt den Neid (R. 3, U. 2), K. 9 (über Trauer) מהראנה, besser im Index מהעצבון והראנה, handelt auch vom Tode Alexanders; 17 מהתוכחת, R. 13, U. 13; 29 מרום הלבב, R. 26 Vanagloria; 32 בבישת התאוות, R. 29, U. 25 (nach richtiger Zählung); 36 גיאוף, R. 35 Lussuria, U. 34; 40 היושר ודרך הארץ (R. 37 Moderanza, U. 35) enthält fast nur Jüdisches. R. 17 Gerechtigkeit, wird in der Vorr. auch nach einem ms., welches dem hebr. K. 25 näher steht, mitgetheilt; es ist die, auch im Koran und sonst vorkommende Legende.

Jehuda behält viele klassische Citate bei, fasst sich im

Ganzen kürzer und bringt Jüdisches vor, wie er im Vorwort bemerkt.

Dergleichen konnte im XVII. Jahrh. in Italien, nicht in Deutschland und dem Norden Europa's vorkommen.

Aramäische Dialektproben.

Von
Gustaf Dalman.

Die mich zu Dank verpflichtende freundliche Besprechung meiner Schrift dieses Titels durch Herrn Prof. W. Bacher auf S. 180—185 dieser Zeitschrift giebt mir Anlass, einige Einzelheiten, welche Gegenstand des Tadels gewesen sind, näher zu erläutern, und willkommene Gelegenheit zu Berichtigungen.

S. 2, Z. 13. Das von mir in kritische Klammern eingeschlossene בי vor בנישתא betrachte auch ich als nicht ursprünglich, was die Klammern andeuten sollten.

ib., Z. 18. Für טוריינום = Trajan habe ich mich nicht entscheiden können, weil der Todestag Trajans zu jung ist, als dass seine Abschaffung wegen eines auf jenen Tag gefallenen kaum jüngeren Ereignisses wahrscheinlich wäre. Könnte יום טיריון nicht der Tag des Elephantenkampfes (θηριομαχία) in Alexandrien sein, wovon 3. Makk. 6 erzählt? Nach V. 36 und 7, 19 hätte sich daran eine Festfeier angeschlossen. Das Datum des 7. Epiphi ist ungewiss, da die egyptischen Monate durch alle Jahreszeiten wandern.

S. 4, Z. 4 von unten. Machzor Vitry hat für בחומר das hier allein richtige בחומר.

ib., letzte Zeile l. לְמִקְנְיָא statt לְמִקְנְיָא. Ein Infin. Itpeel mit מ-Präfix ist in dieser Umgebung unwahrscheinlich.

S. 5, Z. 9. Bacher beanstandet ein Peal מחא „verwehren". Aber s. j. Bab. b. 13 b den Inf. מיחמי[1]) und das Part. מחי Targ. Koh. 8, 10. Nur ist zuzugeben, dass an der letzten Stelle viell. ימחי zu korrigiren ist, was Pael sein

[1]) J. Baba Bathra 13 b, Z. 8 von unten ist למימחי in למחמיא, Infinitiv des Pael, zu corrigiren, wie es auch auf derselben Columne Z. 40 sich findet (ממחיא בידה). Es heisst ja auch unmittelbar darauf (Z. 6 von unten) ממחין אילין לאילין, also Part. Pael. *Bacher.*

könnte. Deutliches Pael findet sich im pal. Talmud Ber. 3c und wohl auch Ab. z. 42 d.

S. 6, Z. 13. Gegen eine Vokalisation von מתבונין mit Patach, wie sie Bacher vorschlägt, ist natürlich nichts einzuwenden. Aber das תְּבָוְנוּן des Cod. Soc. 84 wird neben מְחָיְבִין, מְצָיְרִין, מְזָיְנִין (s. meine Gramm. S. 268) nicht als Schreibfehler betrachtet werden können.

S. 7, Z. 15. חַרְצַיָּה, wofür B. חַרְצֵיהּ vorschlägt, ist veranlasst durch das חרצייה der Handschrift. Hier wie öfters habe ich die Vorlage nicht verändert, wenn die Veranlassung nicht zwingend schien. Dies gilt auch von זַרְעִית S. 6, Z. 7, wo die Handschrift זרעית hat, und einigen anderen von B. genannten Stellen. S. das von mir befolgte Prinzip S. VI der „Dialektproben".

ib., Z. 16. Das abnorme אילין für אִלֵּין hat Ed. princ. und MS. nicht nur hier, sondern auch anderwärts. Ich habe nicht den Muth es zu tilgen, so wenig wie z. B. das von Targ. Jer. I gewagte Peal תְּרַךְ für „vertreiben".

ib., Anm. 6. יצטרחן ist als aus יסתחרן entstanden zu begreifen. Aber ist das letztere als ursprüngliche Lesart brauchbar[1])?

S. 9, Z. 3. Griechisches η habe ich stets mit Zere wiedergegeben, weil die superlinear vokalisirten Handschriften dies durchgängig thun. Da heisst es רוֹמֵי Ῥώμη, אַוֵּירָא ἀήρ, אִסְטַרְטֵיגָא στρατηγός, אִסְפָּנִיקֵי Ἱσπανική, הַפְרִיקֵי, אַפְרִיקֵי Ἀφρική, דֵּינָרָא δηνάριος, קֵירִינֵי Κυρήνη, הַנְדִּקֵי Ἰνδική, פִּיֵּילֵי φιάλη. Da dies doch nicht durch Bekanntschaft mit einer bei Gelehrten üblichen Aussprache zu erklären, so folgt daraus, dass für die Aussprache solcher Wörter mit *e* eine alte Tradition bestand. Für das erste nachchristliche Jahrhundert beweisen Neues Testament und Josephus, dass die Aussprache des η als *i* in Palästina noch nicht üblich war. Für spätere Zeit fehlen hinreichende Zeugnisse. — Dass die superlinear vokalisirten Handschriften סִימָנִין und סִימָוָן für den Plural von σημεῖον und σημαία haben, beweist nur, dass diese Wörter nicht mehr als Fremdwörter empfunden wurden, ich habe deshalb geglaubt, סֵימָן und סֵימָוָן vokalisiren zu sollen.[2])

---

[1]) Gewiss. Das Wort יסתחרן kann bedeuten: „sie werden sich wenden". oder „sie werden umherziehen". *Bacher.*

[2]) Auch Prof. Nöldeke macht mich darauf aufmerksam, dass noch im 4. Jhdt. η wohl überwiegend wie ê gesprochen wurde. Auch im Syrischen sei die alte Orthographie für η im Auslaute nicht י, sondern

ib. Z. 4 l. לְמַפָּל. Z. 11 l. דְּסַדְּרוּ.

S. 10, Z. 6. Die Deutung des „Gottlosen“ von Jes. 11, 4 auf den Antichristen ist zwar sehr alt (vgl den mit dem Hauch des Mundes getöteten ἄνομος 2. Thess. 2, 8); aber der spätere Eigenname desselben braucht doch nicht ursprünglich im Targum gestanden zu haben. Der mir bekannte Thatbestand ist, dass Or. 2211 אַרְמִילוֹס nur auf dem Rand hat, Or. 1474 aber gar nicht, während die superlinear vokalisirte Haphtarenhandschrift Cod. Soc. 59 es im Texte aufweist. Der Name ist ausserdem nur in nachtalmudischer Zeit bezeugt.

ib., Not. 22. Streiche die erste Hälfte der Anmerkung. אפי שבינתא ist Subj. zu הוה. — Die Ausscheidung von Glossen in Jes. 53 ist Konjektur des Herausgebers

S. 12, Z. 6. Die Lesart יבעי entnahm ich nicht Cod. Reuchl., sondern Or. 1474 und Or. 2211. Aber יבבי wird in der That die ursprüngliche Lesart sein, wie B. annimmt, vgl. Targ. Jes. 44, 23.

ib., Z. 13. וְאֶשְׁדֵּי ist gewiss statt וְאַשְׁרֵי hier das Ursprüngliche. — B. beanstandet צלותא; aber warum muss das superlinear bezeugte ô (s. meine Gramm. S. 116), welches auch das Syrische hat, falsch sein?

S. 14, Z. 8. הֵי בְּמָא ist von mir nach Or. 2375, gerade, weil es auffällig ist, mit Dagesch versehen worden.

ib., Z. 15. Ich habe אמר am Beginn eines neuen Anlaufes der Erzählung als Perfect, sonst als Particip vokalisirt, ohne daraus ein Gesetz machen zu wollen.

S. 16 f. Mit קָמָא und קָמָא habe ich קמא und קומא der Handschriften wiedergegeben.

S. 17 f. Die beiden hier beginnenden Erzählungen haben ihr Gegenstück in „Der Erzählung von den drei Prinzen“ in „Tausend und eine Nacht“. S. auch J. Perles, Monatsschrift XXII (1873) 61 ff.

S. 22. Ein Dämon des Bades, welcher auch Menschen versetzt, ist erwähnt „Tausend und eine Nacht“ Nacht 878.

S. 24, Z. 3. Die Lesung וצרה statt וצרה wird durch die von B. citirte Mischnastelle gesichert. Die Bedeutung „es ist jem. bange“ erhellt auch aus Midr. Till. 104, 19. Herr

---

א, also ē. — Nichtsdestoweniger muss die Frage, ob Romē oder Romi gesprochen wurde, unentschieden bleiben. Dass man aus τίμιη das aramäische Wort טִימִיתָא bildete. beweist die Aussprache טִימִי. *Bacher.*

I. I. Kahan macht mich aufmerksam auf die vortreffliche Abhandlung von Geiger über צדה in קבוצת מאמרים S. 50—58.

ib., Z. 10. מסחרא habe ich im Glossar mit „betteln" übersetzt. Nach b. Sanh. 107 a muss es auch hier „handeln" heissen.

S. 25, Z. 1. Da der Singular von פירין „Früchte" für diesen Dialekt nicht nachweisbar (Onkelos hat stets den Plural), ist mir das von B. vorgeschlagene פִּירוּהּ für פִּירַיָּהּ (nicht פִּירַיָּה) bedenklich.

ib., Z. 18. תַּקָּנָה ist auch mir Substantiv. Aber deshalb muss es aram. nicht תַּקָּנָה heissen, s. Barth, Nominalbildung S. 89.

S. 26, Z. 12. אַיְתוֹן folgt der handschriftlichen Lesart אייתן.

S. 29, Z. 19. טור hat hier die Bedeutung „Feld" wie im paläst. Evangeliarium, vgl. Schwally, Idioticon, sub vocc.

S. 36. Art. אַגָּדָה. Ich habe (abweichend von meiner Gramm. S. 137) so vokalisirt, indem ich von der Voraussetzung ausging, dass im aram. Gebrauch des Wortes eine eigene (falsche) Etymologisirung desselben statthatte; indessen würde ich selbst mich jetzt für אַגָּדָה entscheiden.

S. 47. Da die Vokalisation מְרַחְשָׁנָן sich Targ. Koh. 11, 2 in Or. 2375 thatsächlich findet, wird das Vorkommen dieser Aussprache nicht zu leugnen sein. Die zu פְּשִׁיט von B. gegebene Erklärung schwebte auch mir vor. Nur glaubte ich an Repetition einer an die Thora sich anschliessenden Auslegung denken zu müssen; doch gebe ich zu, dass es richtiger sein wird, an Mischnarepetition zu denken, sodass der Erzähler das Vorhandensein einer in Perakim verfassten Mischna für jene alte Zeit vorausgesetzt hätte.

S. 52. B. fordert für ציבחד ציבחד die Bedeutung „allmählich", welche aber S. 21, Z. 13 nicht passen will.

Recht ärgerlich ist, obwohl es an der Jahreszahl nichts ändert, dass S. VII für den 27. November der 17. December zu setzen ist, da der 1. Kislew 278 auf den 15. (nicht 1.) November fiel. Herr Dr. Brann hatte die Güte, mich auf den durch ein Versehen bei der Benutzung der Jahn'schen Tafeln entstandenen Irrthum aufmerksam zu machen.

Zur obigen Anmerkung Prof. Bacher's zu S. 9, Z. 3 erlaube ich mir noch meinerseits die Gegenbemerkung, dass eine determinirte Form von טַיְמֵי, wenn dies als Feminin behandelt werden sollte, doch nur טַיְמֵיתָא oder טַיְמִיתָא lauten konnte, vgl. טַלְיֵתָא, טַלְיִתָא aus טַלְיֵי.

Besprechungen.

Klüger, Dr. Hermann, Ueber Genesis und Composition der Halachasammlung Edujot. Breslau 1895, 8°. 120 SS. (Schluss.)

Das Alles ist aber doch nach Dünner nicht erst neu zu entdecken gewesen! Kl. versucht nun ein angeblich für die Verhandlungen in Jabneh festgestelltes Statut zu construiren, welches lautet:

§ 1: לעולם הלכה כדברי המרובין. לא הוכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן

§ 2: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.

§ 3: יחיד ורבים הלכה כרבים.

§ 4: אתרי רבים להטות.

Diese von Kl. aus dem Zusammenhang gerissenen Grundsätze, welche willkürlich ein Statut genannt werden, haben ja durch Dünner (und theilweise schon durch Rapaport) eine klare Beleuchtung erfahren. Und Kl. ist offenbar nur durch die eingehende Erörterung des letzteren gerade über die 4 §§ dazu veranlasst worden die Statutenhypothese aufzustellen.

Nachdem dieses Statut entworfen war, ging die Synode an die eigentliche Aufgabe heran. Die Sammlung und Zeugenaufnahme wurde auf einer zu diesem Zwecke einberufenen Synode vorgenommen. Diese dürfte Jahre lang gedauert haben. Nach dieser Arbeit wurden die gesammelten Zeugnisse dem versammelten Senate zu einem bestimmten Zeitpunkte (בו ביום) vorgelegt. Nach alle dem lässt sich annehmen, dass die Sammlung eine ziemlich umfangreiche war."

Das siebente Fragment Cap. VI, 2 bis Ende und VII, 1—5 (erste Hälfte), 6. 7 (erste Hälfte) besteht aus Stücken, welche Elieser zum Mittelpunkt haben. Das Fragment schliesst mit der Halacha über den Achinaofen, bei welcher Gelegenheit Elieser gestürzt und der streitenden Opposition ein Ende gemacht wurde.

Das achte Fragment umfasst Cap. VI. 1 und VII 2, 3, 4, 5, 7 (zweite Hälfte), 8, 9 und Cap. VIII. In diesem Fragmente sind 26 Zeugnisse im Namen von 25 Personen, darunter auch Edujoth aus alter Zeit. Das Zeugniss des Nehemia aus Beth-Dli ist die letzte der protokollirten Edujothaufnahmen, die unter R. Gamliel in Jabneh stattgefunden haben.

Die Sammlung wurde durch den Aufstand der Juden unter Trajan unterbrochen und diese Kriegesstürme zwangen die Weisen, den Sitz des Synhedrion nach Uscha zu verlegen.

Aus dieser Zeit und Localität stammt das neunte Fragment Cap. II. Eine neue Generation von Tannaim erscheint auf dem Schauplatze. Die fünfzehn tradirten Halachoth werden nicht durch העיד eingeleitet. Die Synode in Uscha hatte auch die Aufgabe, eine Revision und Superredaktion der bereits vorhandenen Edujothsammlung vorzunehmen. „Das ganze Edujothwerk wurde bis etwa 128 (n. g. Z.) fortgeführt. Die Thätigkeit erstreckte sich also über einen Zeitraum von 60—130 (n. g. Z.)."

„Edujoth ist als Torso erhalten. R. Jehuda Hanassi nahm die meisten Halachoth aus der Edujothsammlung heraus und vertheilte sie auf die sechs Ordnungen der Mischnah, das Werk selbst aber liess er in seiner ursprünglichen Gestalt bestehen. Die Edujothsammlung nimmt eine eigene Stellung ein, sie steht über den anderen Tractaten und heisst deshalb בחירתא: die Bevorzugte" (vgl. Commentar von Lipschütz [תפארת ישראל] zur ersten Mischnah in Eduj.).

Zum Schluss (S. 93) fasst Herr Kl. noch einmal die Hauptsätze zusammen, von denen er ausgegangen ist. „Edujoth enthält die älteste Aufzeichnung von Halachoth, aber es sind hier nur die Halachot aufgenommen, die damals zweifelhaft waren und über welche Meinungsdifferenzen geherrscht hatten. Darum sind in diesem Tractate nicht zu finden alle Halachoth, welche auf früheren Synoden (בו ביום) fest bestimmt wurden, wie die Halacha über die Semichah, die 18 Bestimmungen, die anderen 18 Halachoth, die Sabbatvorschriften betreffen, die nach Schammai festgesetzte Halacha in der Frage wegen הבוצר לגת u. v. a.

Die in Edujoth gesammelten Halachoth zerfallen in zwei Kategorien in die Satzungen, die zwischen den beiden Schulen streitig waren und nach Bet-Hillel entschieden wurden, und in jene, über welche die „Einzelnen" Traditionen hatten und infolge dessen dem Hause Opposition machten, bis sie zuletzt nach Gamliel und der Mehrheit (גמליאל ובית דינו) festgesetzt wurden. Diese Letzteren wurden nach Aussage zweier Zeugen entschieden und machen die eigentlichen Edujoth aus. Die ganze Sammlung erstreckte sich durch drei Geschlechter, wobei die Hauptphase in die lange Zeit von Gamliels Präsidium fällt, und das Werk war der Hauptsache nach abgeschlossen (mit Ausnahme von Cap. III) bevor Eleasar ben Asaria sein kurzes Interregnum antrat. Aus besagten Gründen ist der bekannte Satz עדיות בו ביום נשנית nach Scherira dahin zu erklären, dass diese Halachasammlung am Tage der Erhebung Eleasars, vielleicht in Folge eines alten Brauches vorgelesen oder durchgenommen wurde, nicht um diese Halachoth umzustürzen, sondern vielmehr, um den neuen Präsidenten auf dieselben zu verpflichten." „Und auch andere kleinere, von früheren Synoden sich herdatirende Halachasammlungen (בו ביום נשנו כל בו ביום) wurden an diesem Tage zum Vortrage gebracht. Als dritter Act der Inauguration wurden wohl einige Halachoth telujoth zu Ehren des neuen Präsidenten vorgenommen, durchberathen und durch Abstimmung zur Satzung erhoben, wobei weder der abgesetzte Präsident noch der neu eingesetzte mit ihren Ansichten durchdrangen."

Ich habe nun die Theorie Klügers genau entwickelt und mit möglichster Genauigkeit und Präcision dargestellt. Hier muss ich den Leser bitten, die Theorie Dünners noch einmal vorsichtig zu studiren und sie Punkt für Punkt — Haupt- von Nebensachen trennend — mit der Kl's. zu vergleichen. Mit wachsendem Interesse und nicht ohne Erstaunen nimmt man wahr, dass der scharfgezeichnete Grundriss ganz genau in beiden übereinstimmt, ja dass fast jede Abweichung, die Kl. von dem Plane D.'s macht, auf Abwege führt. Was ist Kl.'s Absicht? Den Satz in Berachoth 28a zu erklären? Wer hat nach D. an dessen Bedeutung irgendwie gezweifelt? Und dass die Erklärung dieses Satzes Hauptzweck ist, spricht Kl. selbst (S. 13) aus; und er bezeichnet denselben als endgiltig erreicht (S. 94).

Dann muss man aber fragen, wozu eine bereits erschöpfend erwiesene Thatsache noch einmal zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wurde? Kl.'s Absicht ist aber offenbar, eine neue Theorie über Wesen und Ursprung des Tractates Edujoth zu entwickeln.

Es ist oft wiederholt worden, dass Kl.'s Theorie vollkommen von der D.'s beherrscht ist; er durchbricht dieselbe jedoch durch wenig historische Abweichungen. Ausgehend von schief aufgefassten Bemerkungen Scheriras, erhält er eine unmögliche Vorstellung der Vorgänge. Die bewusste Synode hat nach ihm 70 Jahre getagt; sie ist von Jerusalem nach Jabneh, von da nach Uscha verlegt worden; — drei Geschlechter sind direkt an der Edu-

jothsammlung betheiligt. — Das ist nichts anderes als eine Zerzerrung der fein beobachteten Dünner'schen Behauptungen (s. dort), dass das Edujothwerk nach seinem Abschlusse in den Schulen Grundbuch der Ueberlieferung blieb und daran eben Veränderungen und Zusätze vorgenommen sind bis auf R. Jehuda ha-Nassi.

Kl. geräth fortwährend mit sich selbst in Widerspruch. In der Edujothsammlung fanden nach ihm nur die strittigen Halachoth Aufnahme und dann wieder aus alter Zeit herdatirende Traditionen; Kl. merkt nicht, dass man unbedingt zu der Annahme gelangen muss, dass sämmtliche damals vorhandene Halachoth aufgenommen wurden und dass man aus dem jetzigen Zustande dos Tractates zum Theile wohl auf seinen Urzustand schliessen kann, sich aber nicht verleiten lassen darf, bindend zu sagen, was nicht in der Ursammlung gestanden habe. R. Jehuda ha-Nassi hat diese merkwürdige Mischnahsammlung nicht anders redigirt, als seine übrigen Mischnahordnungen, und ganz ähnliche Gesichtspunkte sind auch zu merken. Den Stempel der ursprünglichen Edujothsammlung konnte er natürlich nur theilweise erhalten. R. J. ha-Nassi hat nach Kl. die ursprüngliche Sammlung in alter Gestalt bestehen lassen, nachdem er den grössten Theil derselben in die Mischnahordnungen vertheilt hat. Was versteht Herr Kl. darunter? Doch wohl nichts Andres, als was D. darunter versteht! Dann aber sind seine übrigen Behauptungen nicht haltbar. Kl. merkt nicht, dass in den vorhandenen Edujoth-Stücken wohl selbstverständlich einige wichtige Bestandttheile der Ursammlung zu erkennen sind, dass es aber keinen Augenblick in Verwunderung versetzen darf, dort etwa jetzt die 18 Bestimmungen, die Differenz über Semichah etc. nicht zu finden. Ursprünglich haben eben sämmtliche zur Zeit der Synode — welche man sich freilich nicht so unhistorisch vorstellen darf, wie Kl. — vorhandenen Halachoth Aufnahme gefunden; wir besitzen nur eine ungemein kleine Auswahl (בחירתא), die nur mit Mühe ein Bild des Anfangszustandes reconstruiren lassen. Nur wenige der ernsten Bedenken gegen die neuen Punkte in der Theorie K.'s habe ich prăcis genannt; jeder aufmerksame und eingeweihte Leser wird von selbst bei Vergleichung der Theorie K.'s mit D. meine Behauptungen über das gegenseitige Verhältniss beider vollinhaltlich bestätigt, und die zu Tage liegenden Mängel selbst finden. In dem unklaren Chaos der Theorie Kl.'s liegen die Trümmer der Theorie D.'s wie erratische Blöcke umher. Der Rettungsanker in dieser Irre ist eben die allenthalben sofort in's Auge springende Hypothesenreihe D.'s, die sich wie ein, allerdings durch Kl. stark verwickelter und verknoteter, rother Faden durch die Arbeit zieht. Mit den Noten beschäftige ich mich weiter nicht; unsere Aufgabe war es die Theorie mitzutheilen, was in erschöpfender Weise geschah.

Im Verlaufe unserer Betrachtung hat es sich uns bis zur Evidenz erwiesen, dass die Dünner'sche Theorie die einzige ist, welche eine richtige Vorstellung der Dinge gewährt; man darf deren Grundstock nicht durch Behandlung von Nebenfragen durchqueren und zerbröckeln, die D. sämmtlich wohlweislich andeutet und bei Seite lässt. Sie sind Vor- und Nebenstudien. Die Erklärung des Ursprunges und der Entstehungsweise unsres Tractates hat durch Kl. keinerlei wesentliche Bereicherung erfahren; es bleibt nach wie vor bei der Theorie D.'s; schon das erste Cap. bei Kl., betitelt „Die recipierte Meinung über die Entstehung des Mischnahtractates Edujot", ist eine Selbsttäuschnng. Die recipirte Meinung ist gar nicht mehr die von Kl. bestrittene, sondern eben die von ihm gemäss D. entwickelte. Wir haben ja gesehen, dass sämmtliche Autoren (und auch Kl. selbst) D. unbedingt folgten. Was will

also Kl.? Die in seiner ganzen Darstellung gewonnenen wirklichen Resultate sind fast ausnahmslos alt und bekannt.

Nikolsburg. Dr. Feuchtwang.

מגלת ספר בולל תולדות וזכרונות ... יעב"ץ ... מאת דוד בהנא
[Autobiographie R. Jakob Emdens. Mit einem Bilde R. Zebi Aschkenasi's]. VIII + 230 SS. 8°. Warschau 1897.

Mehr als 130 Jahre sind ins Land gegangen, seitdem R. Jakob Emden von seiner Selbstbiographie die Feder abgesetzt hat. Wiederholt sind zwar die wenigen Blätter, welche die Measfim im Jahre 1810 zuerst daraus veröffentlicht haben, nachgedruckt worden, aber der Versuch, den allgemach in Verruf gekommenen, weil angeblich verworrenen und unentwirrbaren cod. Oxford 1723[2] vollständig herauszugeben, wurde nicht unternommen, bis Jona Gurland s. A. im Laufe seiner Studien über die Chmielnicky'sche Verfolgung mit David Kohn in Odessa sich verband, die Aufzeichnungen Emden's durch den Druck zugänglich zu machen. Dank dem regsamen, mächtig emporstrebenden und bisher bereits reich verdienten Verlage der Gesellschaft Achiasaph in Warschau ist es dem unermüdlichen David Kohn, dem Kenner und Bearbeiter der sabbatianischen Bewegung und ihrer Vertreter, bald gelungen, seiner Ehrenpflicht gegen den früh verstorbenen Freund Gurland zu genügen und als Denkmal ihrer gemeinsamen Bestrebungen die schöne Ausgabe der Autobiographie Emdens vorzulegen, an deren Erscheinen man nachgerade zu verzweifeln hatte anfangen müssen.

Wer die am Schlusse des Buches gelieferte Probe von der Beschaffenheit des ersten Blattes der Handschrift mit dem von Kohn hergestellten Texte vergleicht, wird sattsam erkennen, dass es hier nicht mit dem Abdruck der ersten besten Abschrift gethan war. Wäre es um unsere Litteratur besser und etwa so wie um die von Akademieen und gelehrten Gesellschaften gehegten historischen Denkmäler anderer Völker bestellt, so würde man von einem so denkwürdigen Schriftwerke vor Allem einen mit philologischer Aengstlichkeit hergestellten treuen Abdruck fordern dürfen, an dem die Wissenschaft erst ihre Arbeit zu beginnen hätte. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen unseres gelehrten Schriftthums müssen wir es aber dem Herausgeber Dank wissen, dass er mit kühner Entschlossenheit vor Allem an die Herstellung eines lesbaren Textes herantrat, in dem er mit schonend und verständnissvoll eingreifender Hand die Unebenheiten der Vorlage beseitigt, die Lücken ergänzt und dem Leser die unentbehrlichste Hülfe an unwegsamen Stellen bietet. Wenn eine Ausgabe höherer Vollendung, wie sie von diesem Werke ohne Zweifel gefordert und erwartet werden darf, geliefert werden soll, so musste vor Allem dieser erste Wurf gewagt werden, für den unsere Wissenschaft dem Herausgeber aufrichtigen Dank schuldig ist.

Die Erwartungen, die man an den so lange verborgenen Schatz geknüpft hat, sind vollauf in Erfüllung gegangen. Die Geschichte und mehr noch die Culturgeschichte der Juden im vorigen Jahrhundert hat eine neue und reich ergiebige Quelle in diesen Aufzeichnungen gefunden. Wenn selbst eine so sorgfältige und tiefgrabende Arbeit wie die Biographie R. Jakob Emdens von H. A. Wagenaar (תולדות יעב"ץ Amsterdam 1868) bei allem scheinbar so reich strömenden Materiale doch nur vorwiegend Litteraturgeschichte bleiben musste, so wird jetzt auf Grund

der neuen Darstellung eine wirkliche Lebensbeschreibung Emdens möglich sein, die bei seinem von der Parteien Gunst und Hasse erhobenen oder herabgesetzten Charakterbilde dringend wünschenswerth ist. Mag auch bei einer im Können wie im Wollen so schrankenlosen, tief leidenschaftlichen Natur wie der seinen selbst den eigenen Angaben gegenüber auch fernerhin Kritik geboten sein, so ist doch in ihnen eine unschätzbare Grundlage gewonnen, auf der fortan leichter sich wird bauen lassen.

Schon die ausserordentliche Seltenheit autobiographischer Versuche in der so vorwiegend unpersönlichen jüdischen Litteratur leiht unserem Buche hervorragende Bedeutung. Nimmt man noch hinzu, dass darin ein Beherrscher der jüdischen Litteratur, dem in seiner Zeit nur R. Ch. J. D. Asulai an die Seite zu setzen ist, der streitbarste, unerbittlichste, verfolgungseifrigste Kämpe, der Hammer der Neusabbatianer, der allgegenwärtige Erspürer und Vertilger der wildernden Kabbala, zu Worte kommt, so erscheint uns in dem neuen Buche eine der kostbarsten Bereicherungen, die unsere Geschichtskunde in der neuen Zeit erfahren hat. Wenn aber selbst nichts weiter uns darin zu Theil geworden wäre als die von der reinsten kindlichen Liebe und Verehrung durchwehte Darstellung, die Emden von dem Leben seines Vaters R. Zebi Aschkenasi uns liefert (p. 3—54), unsere Litteratur wäre dem Buche für eine Perle von hellstem Scheine verpflichtet gewesen. Nirgends strömt es Emden beredter von der Lippe, nirgends nimmt seine Sprache höheren Schwung als da, wo es das Idealbild des Vaters zu zeichnen gilt.

Aber dieser Kunst des Idealisirens steht eine Schärfe im Verkleinern und Zergliedern, eine Freude am Viviseciren gegenüber, die fast wahllos ihre Opfer fordert. Man muss die unerbittliche Wahrheitsliebe des Mannes zu Hülfe rufen, die selbst die Nächsten nicht verschont — vgl. p. 151 über seine erste Frau — und sich stets wie vor dem Forum der Geschichte zur rücksichtslosesten Zeugnissablegung aufgerufen fühlt, um einen Abschnitt entschuldbar zu finden wie den, der auf p. 122—40 eine wahre Macerirung R. Jecheskel Katzenellenbogens[1]), des Rabbiners der Dreigemeinden, enthält. Die Ausfälle gegen R. Jonathan Eibeschützer erscheinen nach dem, was wir sonst aus Emdens Schriften über diesen seinen intimsten Gegner zu hören gewohnt sind, vergleichsweise zahm.

Um nur an einem einzigen Beispiel den Werth der neuen Angaben zu kennzeichnen, sei hier auf p. 45, 11 hingewiesen, wo wir zum ersten Male erfahren, dass R. Zebi Aschkenasi kaum drei Monate dem Rabbinate von Lemberg vorgestanden hatte, als ihn ein vorzeitiger Tod abrief. Selbst Ch. N. Dembitzer (כלילת יופי I, p) lässt den seltenen Mann vier Jahre lang, von 1714—18, in Lemberg als Rabbiner wirken, eine Angabe, die seitdem von Caro, Geschichte der Juden in Lemberg, p. 127 f. und Buber, אנשי שם, p. 188 wie eine sicher überlieferte Thatsache wiederholt wurde.

Aber so viel wir auch aus der neuen Gabe lernen können, so ist sie doch noch durchaus auf die Erläuterung aus dem der Forschung bereits Bekannten angewiesen. Die leidenschaftliche Hast, die den Schreiber bewegte, hat auch in dieser Schrift ihre Spuren hinterlassen, Für R. Jakob Emden ist die Abbreviatur mehr als ein Behelf, sie wird ein Symbol, ein Charakteristikon. Er kürzt Alles ab, Begriffe und Worte, Wendungen und, was das Schlimmste ist, auch Eigennamen.

---

[1]) Vgl. jedoch die gemässigteren und selbst sympathisch klingenden Aeusserungen Emdens über ihn in עדות ביעקב f. 16 b, 40 b.

So viel auch der Herausgeber um die Auflösung dieser Räthsel sich bemüht hat, so ist doch einem späteren Bearbeiter mehr als eine blosse Nachlese übrig geblieben. Das Beste ist hier freilich erst von der Zukunft zu erwarten. Wieder einmal zeigt es sich hier, dass es eine dringend der Erfüllung bedürftige Ehrenpflicht der Gemeinde Hamburg ist, für eine Herausgabe der Grabschriften aus dem alten Gottesacker zu Altona Sorge zu tragen. Ein Commentar zu den geschichtlichen Schriften R. Jakob Emdens und nicht zum Mindesten seiner Selbstbiographie wird erst dann möglich sein, wenn die Persönlichkeiten der Dreigemeinden, die in seinem Leben eine Rolle gespielt haben, in geschichtliches Licht gerückt sein werden.

In den 2500 und mehr Abbreviaturen, die der Fleiss Wagenaar's aus Emden's Schriften zusammengetragen hat, lassen aus der neuen sich noch weitere hinzufügen. Das häufige בפ"נ (z. B. 115, 5 v. u.) war in בפחי נפש, das gewöhnliche וחלי"ש, für das irrthümlich 141, n. 1 וחי לא יראה שחת, angeblich nach ψ 49, 10 herangezogen wird, in וחיים לכל ישראל שבב aufzulösen. P. 132, 4 war למ"א durch למקומות אחרים, 138, 14 וק"ר durch וקלות ראש zu erklären.

In einer zweiten Ausgabe wird aber ganz besonders auch auf einen correcten Text zu dringen sein Eine Vergleichung des Abdruckes mit der Handschrift in Oxford wird vorangehen müssen, um zu entscheiden, was von den nachfolgenden Verbesserungen, die sich bei aufmerksamer Musterung des Buches aufdrängen, einfach nach der Vorlage bereits richtig und was als Vermuthung in den neugeprüften Text aufzunehmen sein wird:

P. 7, 2: בית המרחק l. מן המרחק.
„ 8, 18: מגלוגא l מגלויא.
„ 10, 3: בפ' l. כ"פ = כמה פעמים.
„ 10, 4 v. u.: אחיותי l. אחיותי' = אחיותיה.
„ 21, 10: גוחל l. גידל.
„ 22, 12: הק' l. ה"ק = הכי קתני.
„ 22, 5 v. u : בשבת l. בסבת.
„ 29, 1: והאמונות l. ואמונות.
„ 30, 17: שנפל מהם bedarf der Correctur.
„ 38, 18: והק' ר' בנימן l. והק' ר' בערמן. Ein bekannterer Mäcen als Bärman Halberstadt, ist zu jener Zeit in H. nicht anzutreffen gewesen.
P. 44, 11: קרחם l. קרחים = Korachiten.
„ 53, 9 v. u.: אמר נפל bedarf der Erklärung.
„ 54, 4 v. u.: אמר l. אמרי.
„ 57, 18: לחץ l. לחץ [כמסורה].
„ 70, 2 v. u.: להיות l. להיותי.
„ 77, 4 v. u.: לה l. לו.
„ 81, 6 v. u.: הזרוע l בזרוע.
„ 84, 5: תקותו l. תקותי.
„ 87, 13: אחות l. אחוה.
„ 88, 7 v. u.: Hier klafft eine Lücke.
„ 90, 14 v. u.: הצד = Einfluss.
„ 93, 2: פיזרנג l. פיזונג = Bösing.
„ 96, 7 v. u.: הולנדר l. הולנדי.
„ 103, 8 v. u.: ובניו l. ובניי.
„ 104, 4 v. u.: של חמי l. אל חמי.
„ 107, 11: תפ"ב l. הצ"ב.
„ 112, 6: Zu היות קבל וקיים war auf Sanhedrin f. 14a zu verweisen.

P. 113, 1: מצדם?

„ 113, 14: Zu עד לאחת vgl. שאילת יעבץ II. 24 Ende: היה תביב לי עד לאחת, nach einer Mittheilung meines Freundes S. I. Halberstam aus Menachoth f. 18b entnommen [vgl. Kohuth, Aruch completum, VIII, s. v. אח]

„ 117, 14 v. u.: ואמר אשר קלם, vielleicht in: ואמר יישר [ו]קלם zu ändern.

„ 134, 4: היו l. היה.

„ 135, 2 v. u.: משתה l. במשתה.

„ 135, 1 v. u.: צרוק l. שרוק, ebenso p. 136 Z. 12 v. u.

„ 137, 6: תיורים l. תיירים.

„ 143, 5: שהיה אני לחמו ist offenbar einer Berichtigung bedürftig.

„ 144, 13 v. u.: אותו l. אותי.

„ 156, 6 v. u.: מני הקהלה l. בני הקהלה.

„ 159, 14: בנפי l. בנפי [בעל].

„ 166, 14 v. u.: הקושטין l. הקישטין = Kisten.

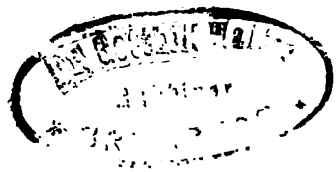
„ 192, 12 v. u.: נטיוריום l. נוטאריום = Notar.

Man wird Emden auch nach dieser mehr als jede seiner übrigen Schriften die Gewandtheit im hebräischen Ausdruck auf die Probe stellenden Leistung das Zeugniss nicht versagen, dass er in deutschen Landen sicherlich die bemerkenswertheste Meisterschaft in der unbeschränkten Anwendung der Bibelsprache unter seinen Zeitgenossen bekundet hat. Gleichwohl fehlt es auch in seinen Aufzeichnungen nicht an Germanismen, die den Einfluss des deutschen Idioms auf ihn verrathen. Dahin werden Wendungen zu rechnen sein wie p. 71, 7: לעשות הספרים בסף die Bücher zu Geld zu machen, 145, 9: שעשיתי עליהם חשבון auf die ich mir Rechnung gemacht, 153, 14: היה מצוה עליו darauf geboten = angeboten, ib. 16: הצווי das Angebot, 159, 13: רעש . . . עשתה machte Lärm, 161, 5: מהו שכואב לו was ihm wehthue, 163, 15: התחייב את עצמו er verpflichtete sich, 174, 12: בוער כובע שלהם auf denen brennt der Hut, 190, 1: ותקעתי בהם כסתם כל בסמי in die ich fast mein ganzes Geld hineingesteckt, 193, 19: גניבה ושימה מן הצד Bergung und Beiseitebringung, 206, 2: סבוב מהראש Drehung des Kopfes = Schwindel. Vielleicht ist dabei auch der Ausdruck p. 116, 9: יחתם רעה durch: er beschloss Böses unter stillschweigender, aber falscher Analogie des Deutschen zu erklären.

Wenn für eine zweite Ausgabe noch ein Wunsch gestattet ist, so ist es der, dass dann auch die Hinweise auf R. Jakob Emdens Schriften selber, in denen sehr Vieles, was in der Selbstbiographie erzählt wird, bereits zu finden und öfter sogar mehrfach anzutreffen war, reicher und erschöpfend in den Anmerkungen geliefert werden mögen. Die Scheu vor einer Häufung der Noten, die Verleger und Herausgeber von grösserer Mittheilsamkeit zurückgehalten haben mag, soll in der Folge aufgegeben werden. Die Geniessbarkeit und Nützlichkeit dieser kostbaren Gabe würden durch reichere Erläuterungen nur gewonnen haben. Wo Abkürzungen von Namen unerklärlich schienen, da war eine Angabe darüber zu erwarten, dass sie vorläufig als unlösbar oder ungelöst gelten müssen. Der Leser darf in keinem Falle darüber im Unklaren gelassen werden, was nur ihm und was auch dem Bearbeiter unverständlich geblieben ist. Dass manche dieser scheinbaren Räthsel auch jetzt bereits gelöst werden können, sollen demnächst Beiträge zur Biographie R. Jakob Emdens beweisen.

Budapest. David Kaufmann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.



Das Wort תחליף bei Jesus Sirach.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Zu den wenigen Worten des neuhebräischen Sprachschatzes, die wir der kostbaren Entdeckung einzelner Trümmer vom Originale des Ecclesiasticus[1]) verdanken, gehört in erster Reihe das dreimal wiederkehrende und durch den klaren Zusammenhang, in dem es uns begegnet, in seinem Bedeutungsinhalte scharf bestimmbare Wort תחליף. Prof. Driver, der die ganze Summe der neugewonnenen sprachlichen Einsichten, das Facit des Fundes gleichsam, in seinem Glossar der Ausgabe verbucht hat, giebt dem jüngsten Bürger des hebräischen Wörterbuches p. XXXV als Charakter, der in allen Fällen auf ihn passen soll, die Bedeutung successor mit auf den Weg. Da aber die Uebersetzung, die völlig im Schlepptau dieser Erklärung liegt, an allen drei Stellen an offenbaren Schwierigkeiten und Verdunkelungen des Sinnes leidet, so wird zunächst eine Prüfung der drei Fundorte des Wortes zu erfolgen haben; wobei sich leicht ergeben dürfte, dass ebenso, wie man von jeder neuen Wahrheit gesagt hat, dass sie mit einer Verrenkung geboren werde, das neue Wort mit einem Uebersetzungsfehler zur Welt gekommen sei.

Wir müssen, um vom Sicheren zum Zweifelhaften überzugehen, von der Stelle aus unsern Weg nehmen, an der das Wort uns in dem Buche zuletzt begegnet. In dem שבח אבות עולם überschriebenen c. 44, 1 beginnenden Abschnitte heisst es c. 48, 8 vom Propheten Elia: המושח מלא תשלומות ונביא תחליף תחתיך In unserer Rathlosigkeit, des dunklen Sinnes Herr zu werden, greifen wir zur Uebersetzung der Herausgeber, die da lautet: Who anointedst one filled with retribution and a prophet to succeed in thy place. Was in aller Welt soll aber einer, der mit Vergeltung erfüllt ist, bedeuten? Wie passt diese Bezeichnung auf den König, von dessen Salbung hier die Rede ist? Sollte, von der Sache ganz abgesehen, Sirach sich in solchem Hebräisch ausgedrückt haben? Die Besinnung auf die in Targum. Mischna und Talmud so geläufige Bedeutung von תשלום pl. תשלומים, תשלומין macht der Verzweiflung jedoch sofort ein Ende. Sirach sagt von

[1]) Vgl. den genauen Titel zu Anfang der Besprechung S. 380.

Elia: Der einen König salbte zum Ersatz. Hat aber תשלומות, wie Sirach den Plural gebraucht, diesen Sinn, so ist תחליף durch den Parallelismus als Synonymon in seiner Bedeutung gesichert. Wir übersetzen dann weiter: und einen Propheten als Vertretung an seiner Stelle. תחליף ist somit = תשלומות ein Abstractum, das aber auch concret gebraucht und durch Stellvertreter übersetzt werden kann. מלא ist, wie der griechische Text des Enkels und der Syrer zeigen, ein Fehler für מלך, ebenso wie תחתיך nach beiden Versionen in תחתיו berichtigt werden muss, wiewohl es in 1. Kön. 19, 16 seine Vorlage hat. Man braucht diese Quelle Sirachs nur neben seine Worte zu stellen, um ihr die Bestätigung zu entnehmen, dass wir den wahren Sinn seines Verses getroffen haben: ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל = המושח מלך תשלומות, ואת אלישע בו שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך = ונביא תחליף תחתיך. Man könnte sich versucht fühlen, dem Enkel bereits diese richtige Erkenntniss des Satzes zuzuschreiben, wenn nicht sein προφήτας διαδόχους bewiese, dass er die Quelle und somit auch den Sinn Sirachs nicht erkannt hat. Der Syrer hat vollends mit seinem דהוא בתרה die Uebersetzung successor verschuldet.

Im Texte rückwärts schreitend, stossen wir c. 46, 12 b zum zweiten Male auf das Wort. So wie das Original uns vorliegt, gehört wohl יהי זכרם לברכה ושמם תחליף לבניהם ursprünglich zusammen [1]). Die Ueberstezung: „may their memory be blessed, and their name succeed to their sons" verfehlt wohl wiederum des wahren Sinnes. Mit der Bedeutung Nachfolger für תחליף ist hier kein Auskommen. Dass der Name der frommen Richter ihr Nachfolger bei ihren Kindern sei, ist eine Erklärung, die sich selber richtet. Einen greifbaren Sinn aber bietet es, in dem Namen, dem Nachruf einen Ersatz für die verlorenen, heimgegangenen Väter zu erblicken: „ist der Leib in Staub zerfallen, lebt der grosse Name noch".

Auch das Lob Noa's, die dritte Stelle, in der uns das neue Wort begegnet, c. 44, 17. gewinnt an Nachdruck, wenn wir die wahre Bedeutung einführen

נח צריק נמצא תמים לעת כלה היה תחליף zeigt uns aber nicht

[1]) Ich vermuthe, dass nach der Analogie von c. 49, 10:

וגם שנים עשר הנביאים תהי עצמתם פר[חת ממקומו]תם

die Stelle ursprünglich also gelautet haben dürfte:

והשופטים איש בשמו [תהי עצמתם פרחת ממקומותם]
כל אשר לא נסוג לבו ולא נסוג מאחרי אל
יהי זכרם לברכה ושמם התחליף לבניהם

nur den Sinn, sondern auch den Ursprung des Wortes. Zwischen Zerstörung und Nachfolge giebt es kein inneres, geistiges Band. „In a season of destruction he became the successor" ist als Uebersetzung schon dadurch widerlegt, dass der Vorlage der bestimmte Artikel fehlt. Noa ist aber nicht der Nachfolger, sondern ein Ersatz für die untergegangene Menschheit geworden, was wohl auch der Syrer mit seinem חלפתא לעלמא gemeint hat, vgl. Driver a. a. O. n. 1. Die Zusammenstellung mit לעת בלה zeigt aber auch, dass die Anschauung, die bildliche Wurzel des Ausdrucks noch in Sirachs Sprachgefühl lebendig gewesen ist. תחליף ist, wie Job 14, 7: אם יברת ועוד יחליף zeigt, vom Pflanzensprössling hergenommen, der an der Stelle des abgehauenen Stammes, gewissermassen unter demselben nur darauf gewartet zu haben scheint, an die Stelle des Vorgängers zu treten. In diesem Bilde sehe ich auch die Erklärung dafür, dass der Hebräer „vice, an Stelle von" durch „unter", תחת wiedergiebt. Wie הלף das Vergehen, bedeutet החליף das Neuentstehen, die Stellvertretung, die Dauer im Wechsel, ein Tiefblick der Sprache, die in verschiedenen Formen Eines Stammes Untergang und Bestehen, Verschwinden und Verjüngung wiedergiebt.

Man kann darum auch, wie die Form es gebietet, bei der Annahme ursprünglich abstracter Bedeutung des Wortes bleiben. Wie תכריך Faltung und dann erst Kopfbund, תפקיד im neueren Hebraismus Gebieten und Befehl bedeutet, so heisst התחליף Ersatz, Stellvertretung und dann erst Stellvertreter. Auch תלמיד mag, wenn es auch anders erklärt werden kann, einst diesen Bedeutungsübergang von Unterricht zum Schüler durchgemacht haben. Eine Analogie nach Form und Bedeutung bietet das Wort תרביץ, das einst vielleicht ein Abstractum für Unterricht, von der Ellipse תרביץ תורה hergenommen, bedeutet haben und allgemach für Hörer, Jünger in Gebrauch gekommen sein mochte, so dass die Erklärung von תורבץ, dem Vorlager, der Halle, in das Reich der etymologischen Sagen zu verweisen sein dürfte [1]). Zu den Füssen der Lehrer sitzend, gelagert, mit dem Staube ihrer Füsse, wie die Alten sagten, sich bestäubend, erschienen die Schüler, als ob der empfangene Unterricht sich auf sie niederliesse, auf ihnen lagerte.

Einen Beweis von der einstigen Verbreitung der Wortform תחליף bietet der so vielbelegte Eigenname Tachlifa, der

[1]) Vgl. N. Brüll, Jahrbücher II, 78.

über das sicher gleichbedeutende Chalafta eine Zeit lang die Oberherrschaft davontrug, auf die Dauer sich aber daneben nicht zu erhalten vermochte. Vielleicht stammt er aus der Zeit, da תחליף noch Spross, Schössling bedeutet haben mochte, so dass er dem Sinne nach dem späteren messianischen Namen צמח [1]) und dem alten נצר an die Seite zu setzen wäre.

Zum Fragmententhargum.

Von
Dr. M. Ginsburger.

(Schluss.)

Zu Gen. 6, 14 hat C. P. nur die Bemerkung גפר דקדרינון. Die Worte תיבותא דאעין der übrigen Hss. und der Agg. rühren also von Abschreibern her. Derjenige aber, der die Variante zuerst notierte, glaubte es nicht nöthig zu haben, ein so gewöhnliches Wort wie דקיסין zu erwähnen. In allen diesen Fällen kann also von einem Einfluss des Onkelos auf Thargum Jeruschalmi nicht die Rede sein. Ebensowenig ist das bei den nun folgenden angeblichen Doppelübersetzungen der Fall, auch hier gelangt man durch den Vergleich der Handschriften zu einem ganz anderen Resultate als B., der sich auf die Ausgaben beschränkt.

Bezüglich Gen. 1, 2 ist schon oben gesagt worden, dass hier allerdings eine Doppelübersetzung vorliegt, aber dieselbe hat sicherlich nicht im Thargum Jeruschalmi gestanden, sondern rührt her von einem Abschreiber, der die seltenen Ausdrücke תהיא ובהיא erklären zu müssen glaubte.

Gen. 3, 24 lautet nach C. P. וטרד ית אדם ואשרי יקר שכינתיה מן לקדמין מעלוי גינתא דעדן מן ביני תרין כרוביא. Also keine Doppelübersetzung!

Gen. 4, 13 hat C. P. keine Variante, woraus zu schliessen sein dürfte, dass auch seine Vorlage die Worte ברם וגו' nicht hatte, dass also auch die dort sich findende Doppelübersetzung nicht schon dem Jeruschalmi angehört.

Gen. 4. 17 liest C. P. ונפק קין מן קדם ה' ושרא בארעא דנוד גלי ומטלטל והוה עד דלא יקטול וגו'. Also keine Doppelübersetzung zu קדמת. Die Worte גלי ומטלטל sind nicht Onk.

---

[1]) Zunz, Ges. Schriften II, 20; Bacher in Revue des études juives XXVIII, 290.

eigenthümlich, denn Ps. Jon. übersetzt ebenso ib. v. 14, und auch sonst kommen dieselben in paläst. Versionen vor; ib. v. 17 sind sie Erklärung zu וד: oder irrthümlich von einem Abschreiber aus v. 14 wiederholt.

Gen. 18, 12 hat C. P. keine Uebersetzung.

Gen. 25, 22 liest dieser cod. ואדחיקון בניא במעהא ואמרת אן כדין הוא צערתהון דיכידתא למא בען איתי לי בנין, hat also keine Doppelübersetzung.

Zu Gen. 36, 39 lautet die richtige LA. nach C. P. ומלך מן בתריה הדר ושמא דקרתיה פעו ושמא דאינתתיה מהיטבאל בת מטרד ברתא דנברא סרדא דהוה לעי במטרדא וסדרותא כל יומי חיוי ובתר דאיעתר וקנא נכסין חזר למהוי אמר מא הוא דהבא ומא הא כספא:

Gen. 41, 43 kann von einer eigentlichen Doppelübersetzung des Wortes אברך nicht die Rede sein; vielmehr enthält dieser Vers nichts weiter als eine Umschreibung dieses schon den Thargumisten nicht mehr verständlichen Ausdrucks, wozu Thargum Jeruschalmi nicht gerade Onkelos zu Hülfe zu nehmen brauchte. Im Citat zu Gen. 49, 22 aber muss es nach C. P. heissen יהי אבוי דמלבא וגו', also übereinstimmend mit Jer. und nicht mit Onk.

Zu Gen. 43, 9 ist zunächst zu bemerken, dass die von B. besprochene Variante an falscher Stelle steht, sie gehört nämlich zu Gen. 44, 32 und lautet nach C. P. ואיהיי מרחק מן שלמא דאבא כל יומיא. In Gen. 44, 18 hingegen wird Gen. 43, 9 citiert und zwar nach C. P. folgendermassen; אין לא איתיתי יתיה לוותך ואקימית יתיה קימך ניהוי לך חייב ומנודה מן שאלת שלמך[1]) כל יומיא:

Von einer Doppelübersetzung resp. Abhängigkeit von Onk. kann auch hier nicht die Rede sein. Im Citat wird das Wort מרחק umschrieben durch חייב ומנודה, was aber wiederum nur die von uns schon oft aufgestellte Behauptung bestätigt, dass nämlich die im Fragmententhargum enthaltenen Zusätze einer jüngeren Entwicklungsperiode des Thargum jeruschalmi angehören.

Die Uebersetzung zu Gen. 49, 12 lautet nach C. P. wie folgt: אסר חרצוי נפק לקרבא לקבל שנאוי ומקטל מלכין עם שולטונין ומסמק לטורא מן אדם קטוליהון ונימלתא מחוור להרב ניבריהוז לבושוי מזנונין באדמא: Alles andere rührt demnach von späteren Abschreibern her.

Dass zu Gen. 49, 22b zwei Paraphrasen vorliegen, dürfte

[1]) In unserem cod. fälschl. שלמיה דאבא veranl. durch Gen. 44, 32.

doch wohl kaum richtig sein, da die angebl. zweite mit בנין anfangende zu dem ersten Halbverse gehört. (Vgl. K. Kohler, der Segen Jacob's, Berl. 1867. pag. 76.)

Zu Ex. 1, 8 hat C. P. keine Uebersetzung, woraus zu schliessen ist, dass Jeruschalmi die Worte ולא וגו׳ nicht hatte. Vielmehr sind dieselben erst später hinzugefügt worden, veranlasst durch die Erklärung Samuel's Erub. 53a. Auf eben diese Erklärung geht aber auch Onk. zurück.

Zu Ex. 15, 1 vgl. man meinen Aufsatz im 39. Jahrgg. dieser Zeitschrift. Ex 31, 2 hat C. P. keine Uebersetzung, d h. רבית ist ein späterer Zusatz, entlehnt aus Onkelos, der vielleicht selbst durch den Midrasch zu diesem Worte veranlasst worden ist, vgl bab. Ber. 55a.

Dasselbe gilt von Deut. 3, 23.

Auch zu Gen 14, 14 und 15, 7 giebt C. P. keine Variante. Es kann uns das aber nicht Wunder nehmen, da dieser Cod. nur ganz selten Ortsnamen übersetzt; man muss daraus schliessen, dass auch dessen Vorlage dieselben unverändert beibehielt im Gegensatz zu der von Aruch benutzten Version. Freilich könnte auch einfaches Uebersehen vorliegen, da unser Msc. auch zu Gen. 31, 29 keine Var. enthält.

Bezüglich Gen. 18, 21 ist zunächst zu bemerken, dass כלייה in den Thargumim sonst nicht vorkommt, es ist daher auch hier als ein durch den Midrasch veranlasster Schreibfehler einfach zu streichen. B. irrt nämlich, wenn er meint, dass dies Wort „ganz, alle" bedeuten kann, es könnte nur heissen „Vernichtung", was offenbar hier keinen Sinn giebt. Wir hätten demnach für den ersten Theil unseres Verses keine Doppelübersetzung. Hingegen haben wir eine solche allerdings zum zweiten Halbverse, und zwar lautet die eine nach C. P. מדין אינון בנפשתהון דלית עובדיהון בישיא גלון קדמי (hier werden also die Worte ואם לא אדעה gefasst in dem Sinne: „als ob ich nicht kenne", „als ob mir nicht bekannt wären"), die andere aber lautet nach demselben cod. ואין בעין למעבד תחובא ולמחזור מן עובדיהון בישיא הא אינון קדמי כדלא ידעית: das ist jedoch nichts anderes als die Ber. r. zur St. erwähnte Erklärung des R. Abba b. Kahana; also von einer Abhängigkeit von Onkelos kann auch hier wiederum nicht die Rede sein. Vielmehr ist auch hier Onkelos selbst aus Jeruschalmi verkürzt und zwar so sehr, dass er die eigentl. Uebersetzung des zweiten Halbverses ganz weglässt, nur um die Sache kurz ausdrücken zu können, was, wenn ich nicht

irre, schon Geiger behauptet. Im Fragmententhargum ist die Doppelübersetzung m. A. n. auf zwei verschiedene Versionen des Jeruschalmi zurückzuführen. Ps. Jon. kannte nur die zweite; der Schreiber des Fr. Tharg. glaubte jedoch umsomehr die zweite hinzufügen zu dürfen, als ja in der ersten das Wort ארעה gar nicht übersetzt, sondern nur umschrieben ist, allerdings durch das gewöhnliche גלי קדמי.

Zu Ps. Jon. zu Gen. 3, 8 bemerke ich, dass bekanntlich schon die ed. Bragadin die Worte דיומא — מטייל dem Fragm. Tharg. zuweist. Die Uebersetzung zu diesem Verse haben wir übrigens vollständig im C. P., wo ebenfalls nur die Worte מטייל לתוקפיה דיומא sich finden. Ebenso wird es wahrscheinlich auch mit Ex 32, 4 sich verhalten, obschon ich einen sicheren Beweis dafür nicht beibringen kann Dass aber Ps. Jon. an vielen Stellen von Onkelos abhängig ist, das habe ich schon im 39. Jahrgg. dieser Zeitschrift gezeigt; man vgl. besonders das. pag. 170fgg. Mit derselben Sicherheit können wir nun aber auch behaupten, dass Jeruschalmi die Version des Onkelos weder gekannt noch benutzt hat.

Es kann nun aber nicht genug betont werden, dass diese mit „Jeruschalmi" bezeichnete Uebersetzung wie vielleicht kein zweites Schriftwerk durch Aenderungen und Zusätze verunstaltet worden ist, und es dürfte wohl noch nie bestritten worden sein, dass die Schlussredaktion der uns vorliegenden Versionen dieses Thargum's tief in das nachtalmudische Zeitalter fällt. Es war demnach kaum noch erforderlich, dass B. [1]) diese Thatsache noch durch den Hinweis auf die haggadischen Bestandtheile derselben zu beweisen suchte; sollte er jedoch diese Beweisführung auch auf das ursprüngl. Jeruschalmi bezogen wissen wollen, so ist dem entgegenzuhalten, dass die genannten haggad. Elemente doch unmöglich etwas für jenes beweisen können, da ja schon eine oberflächliche Prüfung zeigt, dass, wie B. selbst sagt, „die Haggada hier völlig unabhängig vom Text und losgelöst von der eigentlichen Version erscheint" und daher auch nur später zu dem eigentlichen Jeruschalmi hinzugekommen sein kann.

Das Gutachten des Gaon Hai hätte nur dann für uns einen Werth, wenn wir wüssten, was mit חרנים ארץ ישראל gemeint ist, so aber kann auch R Hai sehr wohl ein altes

[1]) a. a. O. pag. 241fgg.

Jeruschalmi gekannt haben, während er von einem „Thargum Erez Israel“ nichts wusste. Ja, sogar wenn in dem in Rede stehenden Responsum wirklich unser Jeruschalmi gemeint wäre, will das noch nicht viel sagen, da in Deutschland nocht nicht einmal zur Zeit R. Meirs von Rothenburg ein Thargum Jeruschalmi bekannt war, wie Kolbo § 37 beweist.

Gegen die weitere Ausführung B.'s will ich nur auf den Aufsatz von Louis Hausdorff, Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen in dieser Monatsschr., 38. Jhrg., S. 203 ff. 241 ff. 289 ff. verweisen, wo mit Recht aus der Strenge R. Simon b. Gamliels auf das Vorhandensein einer ausgedehnten Thargumlitteratur geschlossen wird (s Abschn. III.) [1]

Es ist schon oben mehrfach gezeigt worden, dass die Behauptung B.'s, das Jeruschalmi sei von Onkelos abhängig, noch nicht erwiesen ist, weil seine Beweisführung an zahlreichen Stellen auf unrichtigen Lesarten beruht. Auch Ex. 14, 13 wird nicht Onk. sondern Jerusch. citirt, was ich bereits in meinem Aufsatze „Die Thargumim zur Thorahlection etc.“ gezeigt habe. Was jedoch Gen. 3, 22 betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dass wir weder bei Onkelos noch in den uns vorliegenden Versionen des Jer. die ursprüngl. Uebersetzung haben. Sicherlich werden die Worte באחד ממנו, wie wir das noch aus den LXX und der Ansicht des R פפיים Ber. R. z. St. ersehen, ganz richtig übersetzt mit: „wie einer von uns“. Dem widersetzte sich jedoch die Schule R. Akiba's, und daher rühren eben die Umschreibungen, welche alle auf die Meinung des R. Jehudah b. Simon zurückgehen (Ber. R. z. St.). Onkelos hat auch hier seiner Gewohnheit gemäss eine möglichst kurze Fassung. Auch Frgm. Th. zu Gen. 40,23 ist eine spätere Erweiterung und also nicht für die Beschaffenheit des eigentl. Jeruschalmi zu verwerthen. Sogar Ps. Jon. hat noch kein Citat. Wie aus Fragmententh. (C. P.) leicht zu ersehen, lautete das eigentliche Jeruschalmi zu diesem Verse: ולא אדכר רב מזוניא ית יוסף ואנשי יתיה.

Hier drängt sich uns übrigens mehr denn irgendwo die Frage auf, was denn nun in Wirklichkeit als eigentliches Jeruschalmi, als die ursprüngliche Uebersetzung zu betrachten sei, aus der Fragmententhargum, Pseudojonathan und vielleicht sogar Onkelos theilweise wenigstens geflossen sind. Von B. wird diese Frage, wie mir scheint, dahin be-

[1] Vgl. auch Dalman, Grammatik des Jüd. pal. Aramäisch pag. 8.

antwortet, dass dem Jeruschalmi zunächst alle im Aruch citierten Stellen und dann die im Fragmententhargum und Pseudojonathan gleichlautenden Uebersetzungen angehören. Die ganze Beweisführung B.'s hinsichtlich des Alters und der Abhängigkeit des Jeruschalmi gründet sich auf diese Annahme, die jedoch, wie mich bedünkt, eine durchaus willkürliche ist.

Der Verfasser des Machsor Vitry, der ja nicht viel später als der des Aruch lebte, hatte in seiner Version des Thargum jeruschalmi zu Ex. 14, 16 das alphabetische Stück איזל משה, und doch wird Niemand behaupten wollen, dass dasselbe im ursprünglichen Jeruschalmi enthalten war[1]).

Ganz ebenso enthielt sicherlich auch die dem Verfasser des Aruch bekannte Version des Th. Jer. Uebersetzungen oder vielmehr haggadische Zusätze, die dem Jeruschalmi ursprünglich fremd waren und erst später beigefügt worden sind. Zum Beweise für diese Behauptung will ich nur zwei Beispiele anführen: Aruch, s. v. מפח, wird der haggadische Zusatz zu Gen. 44, 19 citiert, aber schon ein oberflächlicher Blick genügt zu zeigen, dass dieser Zusatz ursprünglich nicht im Jeruschalmi gestanden hat und dessen Uebersetzung lautete: (C P.) רבוני שאיל ית עבדוי למימר האית לבון אב או אח. Zu Deut. 32, 4 findet sich in unseren Ausgaben und fand sich auch in der dem Verfasser des Aruch bekannten Version (s. v. לע) die Haggada, welche die tägliche Beschäftigung Gottes bespricht, aber auch diese Haggada war dem Jeruschalmi ursprünglich fremd, denn sie steht mit der eigentlichen Uebersetzung jenes Verses, die mit dem Worte תקיפא beginnt, in gar keinem Zusammenhang.

Auch das Vorkommen einer und derselben Uebersetzung im Pseudojonathan und im Fragmententhargum bildet keinen Beweis dafür, dass dieselbe dem ursprünglichen Jeruschalmi angehört, da jene Compilation anerkanntermassen sehr jung ist, was schon das gänzliche Fehlen von Handschriften beweist[2]).

---

[1]) Ich möchte hier bemerken, dass Cod. Par. im Abschnitt ואתחנן auch mehrere alphabet. Introductionen zum Decalog, die ebenfalls aus dem M. V. bekannt sind, enthält. Dort findet sich am Rande die Bemerkung: זה תרגום ארוך לעשר׳ הדברות מצאתי כתוב במקום אחר ונסתתיו בכאן. Diese Bemerkung dürfte sich wohl in den alten Hss. auch bei איזל משה gefunden haben, welche dann von späteren Abschreibern einfach weggelassen wurde.

[2]) Die einzige mir bekannte und im Brit. Mus. befindliche, ist, wie mir Herr Margoliouth in London freundlich mitgetheilt hat, eine Ab-

Ueberhaupt können solche bloss äusserliche Momente unmöglich als Kriterium verwendet werden für die Sichtung des Ursprünglichen vom Späteren bei Schriftwerken, an denen, wie dies bei Fragmententhargum und Pseudojonathan der Fall ist, so viele Hände gearbeitet haben. Hier ist vielmehr ein gründliches Eingehen auf die grammaticalischen und lexicalischen Eigenthümlichkeiten wie auf den Inhalt einer jeden einzelnen Uebersetzung, durchaus nothwendig. Das ist aber erst dann möglich, wenn wir möglichst zuverlässige kritische Ausgaben nicht nur dieser Thargumim sondern auch des Thargum Onkelos haben, für welches letztere hauptsächlich die Handschriften mit überlinearer Punctuation, mehr als dies bis jetzt geschehen, heranzuziehen sind. Ehe diese Hauptbedingung erfüllt ist, lässt sich wohl nur in sehr seltenen Fällen bestimmen, was in unseren Thargumim ursprünglich ist und was nicht. Im Allgemeinen aber können wir an dem Grundsatze festhalten, dass das ursprüngliche Thargum jeruschalmi eine „schlichte Uebertragung war und nur hin und wieder kurze, aber bedeutsame Einschaltungen enthielt, die den Fluss der einfachen Wortübersetzung kaum merklich hemmten“[1]). Erst später, als es nur in den wenigsten Gemeinden „Vortragsfähige“ gab, während das Bedürfniss der Predigten immer noch vorhanden war, wurden die Haggadas in das Thargum hineingetragen, wodurch der Vorleser desselben zum Uebersetzer und Redner zugleich gemacht wurde[2]).

Nach dieser etwas langen aber doch nothwendigen Abschweifung kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir eine grosse Menge der in unseren palästinischen Thargumim enthaltenen haggadischen Zusätzen in anderen Werken wiederfinden, und gewiss haben auch in sehr vielen Fällen die haggadischen Werke die Quelle gebildet für die Thargumisten, da das Ende des oben angegebenen Entwickelungsprocesses sicherlich bis tief in die geonäische Zeit hinabreicht (Vgl. Zunz l. c.) Zu weit aber geht B., wenn er meint, dass eine solche directe Entlehnung überall da stattgefunden hat, wo Thargum und Midrasch miteinander übereinstimmen.

B. legt zunächst ein grosses Gewicht darauf, das gewisse

schrift aus der Walton'schen Polyglotte. Vgl. auch Dalman, Aram. Dialektproben, pag. 35.

[1]) Vgl. Lerner, Anlage und Quellen des Bereschit Rabba. Magaz., 1881, pag. 31.

[2]) Vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, 2. Aufl., pag. 357 fg.

Thargumzusätze in der Haggada auf bestimmte Autoren zurückgeführt werden, was doch deutlich auf eine Entlehnung hinweise. Allein daraus darf mit Lerner (l. c. pag. 32) nur so viel gefolgert werden, „dass die Tannaiten, Amoräer etc. ihre Uebersetzungen nicht direkt aus einem ihnen vorliegenden Thargum geschöpft, sondern sie auf dem Wege der Tradition von ihren Lehrern überkommen haben". Soviel, was die wörtlichen Uebersetzungen betrifft, auf die wir übrigens noch zurückkommen werden. Aber auch bezüglich der haggadischen Paraphrasen kann leicht gezeigt werden, dass viele derselben schon in einer relativ frühen Zeit allgemein bekannt waren So kennt z. B. schon Ephraem Syrus die Identification Malki-zedek's mit Sem. (Gen. 14,18), wir er auch den Inhalt der Prophezeiung Eldads und Medads erwähnt. Die im Fragm. Th. zu Gen. 49, 15 u. 27 gegebenen Deutungen, die sich auch Ber. R, c. 98 u. c. 99 finden, kennt auch Hieronymus u. dgl. m. (Vgl. Graetz, Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern MS. III, 352 fgg.)

Als völlig misslungen hingegen ist, wie mir scheinen will, der Schluss des B.'schen Aufsatzes zu betrachten, in welchem er nachzuweisen sucht, dass der Verfasser des Fragmententhargum selbst einzelne Uebersetzungen haggadischen Werken, besonders Genesis Rabba, entlehnt hat. Das wäre doch sehr merkwürdig, wenn ein Pentateuchübersetzer zu einem Werke hätte seine Zuflucht nehmen müssen, in welchem wohl kaum 20 Stellen wirklich übersetzt werden, was, wie B. selbst gesteht, in der That bis jetzt noch kein Gelehrter behauptet hat. Nein, wir dürfen getrost gerade das Umgekehrte aussprechen: Ueberall, wo Genesis Rabba eine aramäische Uebersetzung für ein Schriftwort angiebt, ist er sicherlich einem Thargum gefolgt. Das hält der Midraschsammler für so selbstverständlich, dass er nicht einmal ausdrücklich darauf hinweisen zu müssen glaubt; dies geschieht nur dann, wenn gegen eine thargum. Auffassung polemisiert werden soll, wie dies bei Gen. 25,3 in c. 61 der Fall ist[1]). Unter den 10 von B. angeführten Belegstellen findet sich auch nicht eine einzige durchaus beweiskräftige. Zu elimininiren sind zunächst die Nummern 2, 3, 4, 5, da es sich hier um die Interpretation von Eigennamen also nicht um eigentliche Uebersetzungen handelt, obwohl auch hier die Ansicht, dass die Umsetzung

[1]) In den entgegengesetzten Fehler verfällt übrigens Lerner (l. c. pag. 33 fgg.), wenn er meint, dass auch die in hebr. Idiom abgefassten kurzen Worterklärungen den Thargumim ihren Ursprung verdanken.

der biblischen geographischen Bezeichnungen in die damals geläufigen von den Thargumisten ausgegangen sei, viel wahrscheinlicher ist als diejenige, welche diese Umsetzung den Haggadisten zuschreibt Die Uebersetzer wollten eben Alles übersetzen. Selbst Onkelos hat sich davon nicht ganz freigehalten; vgl. z. B. Gen. 10,14 קפוטקאי für בפתרים, ib. 17 אנהוסאי für הסיני u. dgl.

Was nun aber die übrigen von B. angeführten Beispiele betrifft, so ist zunächst hinsichtlich Gen 6, 14 zu bemerken, dass C P. als Variante zu diesem Verse nur das Wort דקדרינון hat, vor demselben hat aber im ursprünglichen Jeruschalmi das im Jer. für „Holz" gebräuchliche Wort דקיסין gestanden, wie wir aus P. J. ersehen; derjenige, welcher die Varianten notierte, glaubte es eben weglassen zu dürfen, weil das Wort אעא in jer. Thargumim nicht vorkommt[1]). Im cod. V. ist dann aus Onk. noch תיבותא דאעין hinzugefügt worden. An eine Entlehnung aus dem Midrasch ist hier um so weniger zu denken, als die Stelle dort sehr verdächtig ist, die LAA ganz unsicher sind, und das Ganze gar nicht in den Zusammenhang passt.

Auch die Uebersetzung ויח זיותניא דבהון für ואת הזוזים בהם Gen. 14, 5 hat der Verfasser des Th. Jeruschalmi sicherlich nicht erst dem Ber. r. entlehnt, vielmehr haben wir hier eine sehr alte Uebersetzung, deren Urheber allem Anscheine nach noch die LA. בָּהֶם vor sich hatte, worauf auch die LXX hinzuweisen scheinen, die übersetzen: καὶ ἔθνη ἰσχυρὰ ἅμα αὐτοῖς.

Sub No. 7 giebt B. selbst zu, dass die Worte תגרין u. s. w. wenigstens einer mündlichen Uebersetzung angehört haben können, und in der That scheinen dieselben schon Hieronymus bekannt gewesen zu sein vgl. Graetz l. c. pag. 385.

Zu Gen. 33, 14 (No. 8) haben die mir bekannten Mss. keine Variante. Ihre Vorlagen werden daher gleich Onk. ראטי mit בניח resp. wie P. J. בניחא übersetzt haben und להוני wird wohl nichts weiter als ein durch den Midrasch veranlasster Schreibfehler sein; besonders, da dieses Wort im Thargum sonst nicht vorkommt und auch wohl kaum ein aram. ist.

Ein Gleiches ist der Fall mit Gen. 43, 10 (No. 9) allerdings hat hier auch P. J. die LA. Aruch's. Aber gerade der Hinblick auf diese Version zeigt uns, dass wir zu dem in Rede stehenden Versende uns nach der anderen Version des

[1]) Siehe oben S. 340.

Tharg. jer. gerade wie bei Onk. die Worte בוטנין ושנדרין zu denken haben, da wir sonst sicher auch im C. P. eine Variante hätten. Uebrigens kann man die fragliche Uebersetzung kaum noch als eine wörtliche bezeichnen. Diese haben wir im Onkelos und stand wohl auch in der nicht mehr vorhandenen Version des Th. jer., die LA. des Aruch hingegen resp. des P. J., ist die spätere vom Midrasch beeinflusste, die also für das ursprüngliche Jeruschalmi nichts zu beweisen vermag [1]).

Zu Num 31, 50 (No. 10) haben wir die Uebersetzung in richtiger Wiedergabe im C. P., sie lautet: וקריבנן ית קורבנא דה' כד הוינן עלין בבהיהון דמלביא מדינאי בקיטוני מדמביהין והוינן חמין תמן בנתיהון דמלביא מדינאי יאין והוינן מפרקין מנהין קורייא (?) דדהבא מן רישיהון וקדשיא מן אודניהון ועזקיא מן אצבעתהון ועיקליא מן אדרעיהון ומעביא מן בית תדיהון חם לן משה רבן לא הסתכל חד מינן בחדא מינהן ולא יתיחד חד מינן בחדא מנהן דלא נהוי שוהף עמה בניהנם לעלמא דאתי היא תקום לן ביום דינא רבא למכפרא על נפשן קדם ה': Es liegt auf der Hand, dass wir auch hier nicht eine Uebersetzung, sondern eine haggadische Umschreibung vor uns haben, die im Hinblick auf Onkelos (s. den Anfang) gemacht worden ist. Die vollständigere Fassung haben wir noch in P. J., wo wir auch für den Anfang und das Ende des Verses wenigstens die ursprüngliche Version erkennen können in den Worten: וקריבנא דורונא לשמא דה גבר דהוה משבח למנין דדהב — וכו', die sicherlich älter ist als Onkelos; vgl. לשמא דה mit κυρίῳ der LXX.

Wir dürfen also, und das sollten eben diese Zeilen beweisen, nach wie vor an der Ansicht festhalten, dass sowohl unser Fragmententhargum wie auch Pseudojonathan neben den vielen jüngeren Haggadas zahlreiche Uebersetzungen enthält, welche dem ursprünglichen Jeruschalmi angehörten und deren Ursprung bis in das hohe Altertum hinaufreicht [2]).

Sulz (Ob. Els.), 18. Juni 1896.

---

[1]) Aus G. R. 98 gewinnt man viel eher die Ueberzeugung, dass der Verf. das Tharg. zu Gen. 49, 3 zum Beweise für seine Ansicht heranziehen will; vgl. auch den Commentar מ"ב.

[2]) Für den treffendsten Beweis dieser Ansicht halte ich immer noch die Bemerkung Nöldeke's (Die Alttestamentl. Literatur, pag. 256), dass ein Wunsch wie der im P. J. zu Deut 33, 11 sich findende nur von einem Zeitgenossen geäussert worden sein kann, da Jochanan von den Späteren durchweg als רשז bezeichnet wird, siehe auch Dalmann, Gramm., pag. 23.

Eine südarabische Midraschcompilation zu Esther.

Von Prof. W. Bacher.

Dem nie ermattenden Eifer Bubers verdanken wir die Herausgabe einer bisher unbekannten Midraschcompilation zum Buche Esther[1]). Sie ist aus zwei südarabischen Handschriften edirt, von denen die eine, Buber gehörige, aus dem Jahre 1620, die andere, in Oxford befindliche, aus dem Jahre 1636 stammt. Wie alt das Werk selbst ist, lässt sich aus seinem Inhalte nicht entnehmen; jedoch ist in ihm eine Stelle aus Maimûni's Mischne Thora aufgenommen, sowie auch Stellen aus Alfâsis Halachoth benützt sind (s. Bubers Einleitung, p. X). Das Werk kann also nicht vor dem dreizehnten Jahrhundert verfasst worden sein. Von allen bisher bekannten Midraschwerken zu Esther ist dieses das vollständigste, indem das biblische Buch in seinem ganzen Umfange darin behandelt ist und die aus den verschiedensten Quellen gezogenen Agadasätze von Vers zu Vers mitgetheilt werden. Dabei hat die Compilation rein agadischen Charakter; die Litteratur der Bibelexegese ist unberücksichtigt geblieben und auch eventuelle selbständige Bemerkungen tragen das Gepräge des Midrasch.

Als Heimat des Werkes ist jedenfalls Jemen zu betrachten, woher auch die beiden Handschriften stammen, in denen es auf uns gekommen ist. Mit Recht weist Buber darauf hin, dass sich die Juden Südarabiens besonders mit dem Studium der Werke Alfâsi's und Maimûni's beschäftigt haben, aus denen sich in unserer Estheragada einzelne Excerpte finden. Dass aber die Compilation einen arabischen Juden zum Verfasser hat, beweisen zwei arabische Ausdrücke in ihr, welche der Aufmerksamkeit des Herausgebers entgangen sind. Der Stammbaum Hamans (zu 3, 1) ist hier (p. 26 f.) so gegeben, wie er im Targum scheni und in Mas. Sofrim c. 13 zu lesen ist Der Stammbaum schliesst mit Amalek, der — auf Grund von Gen. 36, 12 — als Sohn des Kebsweibes Eliphas' bezeichnet wird: בר לחינחיה דאליפז. Statt לחינחיה hat unsere Estheragada:

[1]) אגדת אסתר, Agadische Abhandlungen zum Buche Esther . . . zum ersten Male herausgegeben von Salomon Buber. Krakau 1897. XII u. 84 SS., 8.

סוריתא, was nichts anderes ist, als ar. سُرِّيَّة (surrijat), Sklavin, Concubine. Das Wort ist wohl deshalb an die Stelle des aramäischen Aequivalents gesetzt worden, damit die verächtliche Stellung, welche die Stammutter Hamans einnahm, dem arabisch verstehenden Leser deutlicher zum Bewusstsein komme. Es verdient Beachtung, dass Saadja das Wort פלגש, wo es im Pentateuch vorkommt (Gen. 22, 2; 25, 6; 35, 22; 36, 12) nicht mit סרייה, sondern mit אמה (Magd) wiedergiebt. Hingegen giebt Abulwalîd, Art. פלגש, das Wort ohne weiteres mit סרייה wieder. Saadja mied aus demselben Grunde den Ausdruck, aus welchem ihn unser südarabischer Midraschcompilator in dem Stammbaume Hamans anwendet.

Das zweite arabische Wort, das sich in der südarabischen Esther-Agada findet, ist ebenfalls von dem Compilator eingeschoben. In dem grossen, die ganze Geschichte Israels in judenfeindlicher Färbung darstellenden Sendschreiben, zu Esther 3, 14, welches sich in Esther r. (c. 7), in Abba Gorion (p. 29 f. ed. Buber) und in dem von Ch. M. Horowitz neu edirten Midrasch zu Esther (Sammlung kleiner Midraschim I, 68) findet, lautet die Stelle, mit der Exod. 5, 3 paraphrasirt wird: ובאו עליו בעלילה אמרו לו לזבוח לאלהינו אנחנו הולכין. In unserer Compilation (p. 37) lautet die Stelle: נכנסו אצלו אנשים בחורים זנדיקין ובאו עליו בעלילה אמרו לו לזבוח לאלהינו . . . Dieses Wort זנדיקן, das Buber nicht zu erklären weiss, ist Plural zu ar. زِنْدِيق, dem bekannten Ausdrucke, der ursprünglich die Anhänger der Zendreligion, manichäische oder dualistische Ketzer, dann aber Atheisten und Gottlose überhaupt bedeutet. Der beschimpfende Ausdruck, auf Moses und Aharon angewendet, soll die ruchlose Gehässigkeit kennzeichnen, mit der Haman von den verehrten Gestalten der Vorzeit Israels spricht und stimmt sehr gut zu dem Tone des ganzen Schriftstückes. Ich bemerke nur noch, dass das im Talmud, Taanith 22 a, vorkommende זנדוקנא mit ar. زَنْدِيق, Ketzer, gar nichts zu thun hat. Wie Fleischer in Levy's Wörterbuch, I, 563 (zu 545) richtig erklärt (danach Kohut, Aruch III, 305 b) stammt das Wort von pers. زندان, Gefängniss.

Die Quellen, aus denen der Verfasser der vorliegenden Compilation seinen Stoff geschöpft hat, sind von Buber zum grössten Theile nachgewiesen worden (s. die Zusammenstellung in der Einleitung, S. VIII). Zur Ergänzung seiner

Nachweise will ich bemerken, dass der südarabische Compilator als Rahmen seines Esther-Midrasch den von Buber unter der Bezeichnung פנים אחרים herausgegebenen Midrasch (s. Sammlung agadischer Commentare, Wilna 1886, S. 55 - 77) gewählt hat. Man sieht dies am besten daraus, dass die im Midrasch Panim Acherim (P. A.) sich findenden mit זה שאמר הכתוב eingeleiteten Prooemien, oder besser Pesikta-Anfänge, auch in unserer Esther-Agada (E. A.) sich finden. P. A. zu 1, 1 (p. 55) = E. A. p. 1; P. A. zu 1, 2 (p. 56) = E. A. p. 7; P. A. zu 2, 5 (p. 62) = E. A. p. 17; P. A. zu 3, 1 (p. 66) = E. A. p. 26. Aber auch ein grosser Theil des agadischen Stoffes ist P. A. entnommen, wie Buber in den fortlaufenden Anmerkungen nachweist. Leider ist der vorliegende Text des P. A. nicht vollständig, indem er bei Esther 6, 10 abbricht. Aber es scheint, dass unsere Esther-Agada auch zu den letzten Capiteln des Estherbuches aus P. A. geschöpft hat, der dem Compilator vollständig vorlag. Einen direkten Beweis dafür glaube ich aus folgendem merkwürdigen Umstande bringen zu können.

Mehrere Sätze, die unser Compilator dem Midrasch P. A. entlehnt, haben bei ihm die Einführung: אמר ר' שמואל. 1. S. 6, Z. 3: . . . אמר ר' שמואל חמשה צדיקים כתיב בהן הוא. Dieser Ausspruch findet sich ausser P. A. (S. 1) mit geringen Abweichungen auch in Esther r., Prooemien, § 2; Gen. r. c. 37, § 3; Schocher tob zu Ps. 105 Anf. (s. auch b. Megilla 11 a), überall anonym; dass er hier wirklich aus P. A. und nicht einer der anderen Quellen entlehnt ist, sieht man daraus, dass nur noch in P. A. die zwei Gruppen der mit הוא bezeichneten biblischen Personen als צדיקים und רשעים gekennzeichnet sind. — 2. S. 14, Z. 9 (zu 1, 11): אמר ר' שמואל בוא וראה כשישראל אוכלין ושותין . . . Als Quelle dieses Satzes nennt Buber nur P. A. (S. 60) und Jalkut § 1049. In Wirklichkeit findet sich diese höchst interessante Parallele zwischen jüdischen und heidnischen Gastmählern[1]) auch in Esther r. zu 1, 11, in Abba Gorion z. St. (ed. Jellinek, B. H. I, 3; ed. Buber, p. 13) und in b. Megilla 12 b oben. In Esth. r. ist Aibo, in Abba G. Abahu, in b. Megilla Raba als Autor genannt. In keiner dieser Quellen, auch in P. A. nicht, beginnt der Ausspruch mit בוא וראה und auch sonst zeigen sich Abweichungen in Einzelnheiten. Aber am nächsten steht die Version unserer E. A. der in P. A. Der Absatz über die

[1]) S. Die Agada der palästinensischen Amoräer, II, 324, Anm. 1.

zuchtlosen Reden der Heiden bei ihren Gastmählern beginnt in P. A. mit den Worten: אבל אומות העולם אינן כן כשאוכלים ושותים יין כיון שנכנם בהן היין התחילו להזכיר עריות; in unserer E. A.: ואומות העולם כשהן אוכלין ושותין מזכירין דברי עריות (fast ganz so im Jalkut, der also in P. A. dieselbe kürzere Version fand). Hingegen lautet der zweite Theil dieses Passus in Esther r.: מתעסקין הן בדברי תפלות; in Abba Gorion: מתחילין בדברי תפלות, in b. Megilla: אין מתחילין אלא בדברי תפלות. Ebenso wird nur noch in P. A. die Aeusserung Ahasveros' mit den Worten eingeführt: אחשורוש שהיה טפש אמר להם. Es ist demnach evident, dass unser Compilator auch diesen Ausspruch nicht aus einer der übrigen Quellen, sondern aus P. A. geschöpft hat. — 3. S. 20, unten (zu 2, 8): א"ר שמואל בשנזר אחשורוש לקבץ לו בתולות . . . Dieser Satz steht nur noch in P. A. (S. 63 f.). — 4. S. 23, Z. 2 (zu 2, 15): אמר ר' שמואל כל מי שהיה רואה אותה היה אומר ראויה זו להינשא למלכות. Das ist wörtlich aus P. A. (S 65 oben) und zwar dem Zusammenhange eines grösseren Satzes entnommen: ועוד כל הנשים שהיו בחצר היו מקשטות אותה שכל מי שהיה רואה אותה היה אומר זו נישאת למלך כדי שתהא מכבדת אותנו (ganz so auch im Jalkut). Hier ist die Abhängigkeit unseres Compilators von P. A. besonders deutlich. — 5. S. 29, Z. 5 (zu 3, 5): אמר ר' שמואל בשראה מרדכי להמן נא עמד מפניו עבר המן עליו . . . Auch dieser Ausspruch findet sich nur noch in P. A.

Den vorgeführten fünf Aussprüchen, welche sämmtlich aus P. A. stammen und dort gar keinen Autornamen tragen, ist durch unseren Compilator die Angabe: אמר ר' שמואל vorgesetzt worden. Dieser auffallende Umstand kann nur so erklärt werden, wenn wir annehmen, dass ihm als Verfasser des Midrasch P. A. ein R. Samuel galt. Er fand es für gut, auf diese Autorschaft bei einzelnen der dem P. A. entnommenen Sätze hinzuweisen. Er verfuhr hierin so, wie wenn in der Midraschlitteratur Sätze aus den beiden Mechiltha's im Namen R. Ismaels oder R. Simon b. Jochai's angeführt, oder wenn in Numeri rabba Sätze des Midrasch Tadsche als Aussprüche R. Pinchas b. Jair's gebracht werden. Worauf diese Nennung R. Samuels als Autor des P. A. sich begründete, können wir natürlich nicht mehr wissen. Aber aus den bisherigen Nachweisen verstehen wir leicht, warum am Schlusse unserer südarabischen Esther-Agada wieder zwei Aussprüche mit derselben Autorangabe auftreten: S. 84, Z 12: אמר ר' שמואל כל מי שהוא אוהב שלום ורודף שלום ומקדים שלום הק'בה מנחילו העולם הבא דכתיב ועניום ירשו ארץ והתענגו על

רוב שלום. Es ist dies der Ausspruch über den Frieden, mit welchem der Anhang zum Traktat Derech Erez, der פרק השלום abschliesst. Aber die Autorangabe א"ר שמואל beweist, dass ihn unser Compilator aus P. A. genommen hat. Und eben daher nahm er den anderen, sonst nicht vorkommenden Ausspruch über den Frieden, mit dem er seine Compilation in dem üblichen messianischen Ausklange endigen lässt: ר' שמואל אומר גדול הוא השלום שהוא יתר מכל המתנות הטובות שהבטיח הקב"ה לישראל באחרית הימים דכתיב וישב עמי בנוה שלום ובמשכנות מבטחים ובמנוחות שאננות. Offenbar hat auch die Hauptquelle unseres Compilators, der Midrasch P. A, mit diesem Satze geschlossen, so dass man annehmen darf, dass als Rahmen seiner Esther-Agada er von Anfang bis zu Ende den Midrasch P. A. verwendet hat.

Den grössten Theil seiner Compilation hat unser Verfasser mit der Estheragada des babylonischen Talmuds ausgefüllt (Megilla, Cap. I), aber auch andere Aussprüche des babylonischen Talmuds aufgenommen. Diese Excerpte aus dem Talmud sind vielfach von textkritischem Werthe, worauf Buber oft hinweisst. Als Einzelheit erwähne ich, dass unser Compilator zuweilen ר' אבא hat, wo der Talmudtext רבא bietet. Das kommt daher, dass in seinem Talmudtexte der Name Raba's, wie das auch sonst vielfach bezeugt ist, ראבא geschrieben war, eine Orthographie, welche die Unterscheidung von רבה Rabba, zum Zwecke hatte, eine Unterscheidung, die sich in der überlieferten Aussprache des Namens erhalten hat.

Hervorgehoben zu werden verdient, dass das 49. Capitel der Pirke R. Elieser fast ganz excerpirt ist und die einzelnen Sätze zu den betreffenden Versen des Estherbuches gesetzt sind. Nach Buber (p. IX) hätte unser Autor auch den Josippon benutzt. Aber die einzige Stelle, auf die er als Beleg hinweist, kann er aus Esther rabba genommen haben. Es ist die Erzählung vom Traume Mordechai's, die in Esther r. (zu 4, 7) mit den Worten beginnt: בשנה השנית למלך אחשורש und mit den Worten schliesst: ועתה קומי ובקשי רחמים מאת הקב"ה ובאי לפני המלך והתחנני על עמך ועל מולדתך Das betreffende Stück in unserer E. A. beginnt ebenfalls: בשנה השנית למלך אחשורש ראה מרדכי בחלום והנה; und es schliesst: ועתה קומי ובקשי מן המלך רחמים שנאמר לבוא לפני המלך להתחנן לו. Was in Josippon dem Stücke vorausgeht und was ihm folgt, wird in unserer E. A. ebenso wenig benutzt, als in Esther rabba. Es ist also viel eher anzunehmen, dass

E. A. hier Esther rabba zur Vorlage hat, und dass man Josippon aus der Liste der Quellen unseres Compilators streichen muss. Dass Esther rabba selbst das Stück nicht aus Josippon, sondern aus einem dem Verfasser dieses Midrasch noch vorliegenden hebräischen Apokryphon zum Estherbuche geschöpft hat, ist eine von mir vor langer Zeit aufgestellte Hypothese (s. Monatsschrift, 1869, 524), welche mir auch jetzt noch plausibel erscheint. Auch halte ich Esther rabba für älter, als Buber anzunehmen geneigt ist, und meine, dass diesem der Rabboth-Sammlung einverleibten Midrasch vermöge seines Inhalts ein höheres Alter zuzuerkennen ist, als den anderen Midraschcompilationen zu Esther. Doch ist es hier nicht am Platze, darauf näher einzugehen. Nur darauf will ich hinweisen, dass unser südarabischer Compilator auch Esther rabba, allerdings nicht in reichem Masse, benutzt hat. Ausser der eben besprochenen Stelle (zu 4, 7) verweise ich noch auf den zu 2, 14 (S. 22) gebrachten Ausspruch: אמר ר' חייא בה ווא מלכי מדי תמימים היו איו כו להק'בה עליהם אלא ע"ז שקיבלו מאבותיהו. Die Quelle dieses Ausspruches fand Buber nicht und erwähnt ihn auch p. X unter den Aussprüchen, deren Quelle ihm unbekannt ist. Aber der Ausspruch, den ich unter Chija b. Abba in der Agada der palästinensischen Amoräer, Band II, S. 187, Anm. 2, anführe, findet sich ausser den zwei dort citirten Stellen (Esther r. c. 1 g. Ende; Tanchuma B. חקת 27) noch — mit ר' יהודה בר אבא als Autor — in Pesikta 40 b, und anonym in Pesikta rabb. c 14 (65 a). Unser Compilator muss ihn, da er ebenfalls die richtige Autorangabe hat, entweder aus Tanchuma oder aus Esther r. genommen haben; das zweite ist wahrscheinlicher. Was zu 4, 3 über אבל גדול ausgeführt wird (S. 41), findet sich nur noch — wenn auch in etwas verschiedener Version — in Esther r Immerhin ist es auffallend, dass Esther r nicht häufiger als Quelle unserer E. A nachgewiesen werden kann. Der Ausspruch Aibo's über das Sehen der Frommen und das der Frevler, zu 3, 5 (S. 28), steht in Esther r. zu 3, 5 in etwas verschiedener, aber wie es scheint ursprünglicherer Form. Auch hier kann Esther r. die Quelle gebildet haben und der Ausspruch vom Compilator verändert worden sein.

Von Stellen, deren Quelle Buber nicht anzugeben vermag seien noch zwei erwähnt: Die Etymologie des Namens Mordechai's 2, 5 (S. 18 oben) stammt aus Chullin 139 b. Der Satz Jizchak Nappacha's: . . . שבטים קרעו על בנימין, zu 4, 1

(S. 40) ist aus Buber's Tanchuma. מקץ Ende (s. Die Agada der pal. Amoräer, II, 256).

Auch wo unsere E. A. bereits anderweitig bekannten Agadastoff enthält, bietet sie ihn zuweilen in einer besseren oder vollständigeren Version. Ich will nur auf die längere Ausführung zu 5, 2 hinweisen, welche im Grossen und Ganzen mit Schocher tob zu Ps. 22 (§ 2, ed. Buber) übereinstimmt, aber doch neue Einzelheiten, sowie sehr bedeutende Varianten bietet. So z. B. lautet die Stelle, in welcher die Höflinge (בני פלטין) die Kleider und die Schmucksachen Esther's, die sie dem Tode verfallen glauben, unter sich vertheilen (nach Ps. 22, 19), in Sch. tob folgendermassen: והיה כל אחד אומר אני אטול את בגדיה וזה אומר אני אטול תכשיטיה וזה אומר אני אטול את קדשים וזה אומר אני אטול את פורפירה שלה של מלכות. In unserer E. A. steht dafür (f. 55): זה אומר אני נוטל פרופסלא שלה ח"א אני נ קוזמוניא שלה וזה אומר אני נוטל תכשיטיה אבל פורפרה שלה שהוא קותאיוסים מפילין עליו גורל שנאמר יחלקו . . . . Man sieht, das ist die ursprüngliche Textform, in welcher die Namen der Schmuckgegenstände — *ποδοψάλιον oder (nach einer Emendation *χειροψάλιον), κόσμιον — noch griechisch gegeben sind. Ein griechisches Wort steht jedenfalls auch in dem als Aequivalent für פורפירה, den Königspurpur, gegebenen קותאיוסים, aber welches?

Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek.

Von **Dr. M. Grunwald.**

II.

1. Auszüge aus dem Briefwechsel Theophil Ungers (s. über ihn Steinschneiders Katal. d. Hamb. Handschr., S. VIII) mit Schudt [cod. fol. 35 f. 14 ff. der Wolfschen Briefesammlung].

Unger an Schudt. Inhalt: Ungers Plan einer „Bibliotheca rabbinica." Jüdische Grabsteine und Buchdruckereien, besonders im östlichen Deutschland Zur Geschichte der Juden in Metz im Jahre 1671 und der Juden in Prag i. J. 1714. Raschis Grab. R. Naftali Cohen. Eine neue Ausgabe des של"ה. Ein תולדות ישו vom J. 1624 (?). Das Posener Blutbad von 1716. Zwei Breslauer Gräber von 1306 und

1330. De Tribus Impostoribus. Zur Geschichte der Juden zu Breslau und zu Premisl.

„ . . Bibliothecam quippe Rabbinicam e Buxtorfio, Bartoloccio et Sabbathaeo redactam in compendium cum variis librorum et editorum et msctorum accessionibus evulgare D. V. mecum constitui. Scriptionem istam secundum ordinem Auctorum alphabeticum dispono, Bartoloccii superflua resecans et omissa pro viribus supplens, insertis non paucis observationibus Hebraicae gentis Historiam literariam et virorum eruditorum Christianorum, qui rem hebraicam hucusque praeclaris ingenii monimentis ornarunt, vitas illustrantibus . . . Est in manibus meis catalogus Bibliothecae R. Davidis Oppenheimii, qui solus ultra 1200 volumina sive Sabbathaeo neglecta sive postea demum edita aut Mscta continet. Alia viri celeberrimi non solum apud Germanos sed etiam Belgas atque Gallos liberaliter suppeditarunt . . . Saltem immortaliter Tibi me devinctum haberes, si Judaeorum scriptis editis clarorum et Frankofurti ad Moenum sepultorum epitaphia Hebraica communicaris. . . . Eadem ratione non ita pridem Vir Max. Reverend. Adamus Andreas Cnollenius, V. D. Minister Fürthensis cum alias observationes selectas tum epitaphia Judaeorum eruditorum Furthi sepultorum ad me benigne misit[1]). Aliorum id genus epitaphiorum copiam e vicina Polonia jam impetraveram, plura mihi propediem ex istis regionibus promittens. Ex epitaphiis praeter Auctorum annum emortualem omnino multa disci possunt, quae pertinent ad eorum vitam illustrandam, quas curas Sabbathaeus in Labiis dormientium fere . . habuit Deinde . . . vehementer aveo, quo anno a quibusque Typographis librorum Hebraicorum imprimendorum initium in urbe vestra factum. De Typographis enim Hebraicis quae pervenerant ad notitiam meam huic lucubrationi simul inserenda ante B. Joannem Wustium ejus modi volumina non pauca typis suis exscripsisse novi. Scriptorum Rabbinicorum post Sabbathaei librum evulgatum apud vos excusorum fasciculum addo, quem, si correxeris atque suppleveris, mihi sane jucundissimum accidet. . . . Quae Lutetiae Parisiorum in Bibliotheca Patrum Oratorii adservantur, mihi vir humanissimus Jacobus Le Longius, Oratorii Presbyter, indicavit. Postremi de quo . . . recentissimus mecum agebat, titulus est[2]) פרדס החכמה. Ejus Auctor R. Levi

[1]) Jetzt cod. Hamb. 314 u. 315.
[2]) Wolf IV nr. 1344, cf. I, III.

B. Abraham B. Chajim B. Abraham B. Ruben. Formam et argumentum Le Longins his verbis describit: C'est un volume in 4, ms. qui n'est pas epais et qui renferme une espece d'encyclopedie en vers Hebreux. Eundem scriptorem credo cum R. Levi F. Abrahami cujus Msctum לויח חן Bartoloccius T. IV, p. 5 recenset. Denique certior fieri cupio de Judaeis eruditis alicujus doctrinae laude prae ceteris nunc in Synagoga vestra florentibus. Dubio procul unus ex illis est R. David Grünhut [W. I, III 483; Schudt II 196 B VI Cap. 25], qui recens ut audio Kimchii commentarium in Psalmos cum Praefatione sua suisque novis observationibus recudi fecit. . . . Gratissimum foret ex Te percipere, num adjecta quoque fuerint ea loca, quibus Kimchius adversus religionem christianam rigidius disputavit. . . .

Herrenlaurschitzii, d. 27. Jan. 1714.

[Unger's Adresse: „Abzugeben zu Bresslau in dem Bauchischen Buchladen, allwo der Herr Factor um gutte Beförderung ersuchet wird".]

Ib. f. 16. . . . Fasciculus Tuus cum literis humanissimis atque doctissimis, d. 14. April datis, Bibliopolae Vratislaviensis Joannis Georgii Blessingii cura nuper ad manus meas recte pervenit. . . Fasciculum certo certius habebo, dummodo Lipsiis Bibliopolis Vratislaviensibus Michaeli Hubert aut Joanni Georgio Blessing tradatur . . . Gratissimum foret ex Te percipere num libri Meschalim Editor Moses Wallais [l. Walch] Judaeus Wormatiensis adhuc vivat et apud vos aut in vicinia vestra commoretur. [W. III 1544 c. = IV 1544 d]

. . . R. Aharon haddarschan Archisynagogus Wormatiensis post subversionem illius urbis Cracoviam vocatus et in itinere violente morte sublatus a civibus [?] Pinczoviae sepulturam accepit. Epitaphium ejus, sicuti Judaeus mihi familiaris ex illis locis attulit, hic adscribo. [cf. W. III 192 IV p. 1203]

. . . Ibidem splendide sepultus est R. Aharon Samuel Keidenower, olim Archisynagogus Francofurtensis . . . Kimchii Commentarius in Psalmos recens etiam apud nos Dyrenfurthi recusus est in R. Isaaci Meir Frenckel Seder Thefillos mikkol haschana [Wolf IV, p. 147.] Prima vice comparuit ille Seder, cui Psalmi cum Kimchii commentario inserti Amstelodami 1682 [Steinschn. C. B. 2184], quam editionem (Zolicoviensi Polonica . . . habita) Typographus Dyrenfurthensis R. Josephus Sabbathaeus, filius auctoris Siphthe Jeschenim, octo-

genarii fere senis, etiam nunc Vatrislaviae superstitis, forma quarta repetiit. . . . R. Naphtali Cohen adhuc Vratislaviae substitit. Ibidem in praesentia commoratur R. Zevi Hirsch, Judaeorum Germanicorum Afbesdin Amstelodamensis, [cf. Wolf IV, 1861 b]. Uterque R. Nechemiam Chajia F. Chajon, patria Tzephatensem, viribus omnibus Amstelodami typis exscriptis devovit, ob librum Cabbalisticum עז לאלהים ובית קדש הקדשים Berolini plus minus ante biennium editum. Ajunt, ea de controversia libellum integrum, אגרות קנאות nominatum, exstare, cujus vero pauca tantum exempla scriptoris nomine suppresso typis excusa ferunt [Wolf III p. 754, 833]. . . . Quoniam humanitatem singularem R. Wolffmentzii mihi celebras, ad ipsum literulas hebraicas exoravi .... 11. Aug. 1714.

Ib. f. 18. . . . Amantissimas Tuas, die 20. Sept. datas una cum fasciculo Wolffmenziano recte nuper accepi. . . . . Wolffmenzius vester omnia mihi liberaliter promittit, ea tamen conditione, ne sim Eisenmengerus . . . . Grünhudtii vestri sortem hic satis duram mihi describis . . . R. Naphtali Cohen superioribus mensibus in Aula Serenissimi Poloniae Regis Augusti Reisenii versabatur. Rege Varsaviam profecto, Lesnae Polonorum non sine mortis periculo decubuit. Pristina valetudine recuperata, reversus est Vratislaviam, ubi etiam nunc commoratur. Posnanienses ipsum repetere volunt [Wolf III, p. 846]. Eum Auctorem ajunt esse [am Rand von anderer Hand: Non est autor] libelli אגרות קנאות, adversus R. Nechemiae Chajia scriptum Cabbalisticum evulgati, cujus nuper philyram unam et alteram conspexi . . . R. Abraham Broda, fil. R. Saulis, patria Pragensis, Niclasburgensibus atque Pragensibus Synagogis praefuit, antequam Metensibus praeficeretur [cf. Wolf IV p. 756]. Metis jam anno 1704 subsistebat. . . . Causam illius Apologiae [Rich. Simon's Apol. der Metzer Juden 1670 in Bibl. Crit. de M. de Sainjore T. I, cap. 8] mihi non ita pridem doctissimus Vignolius, Minister Köpnickiensis, Societatis Regiae Berolinensis membrum, ex Anonymorum Societate Berolinensi a Secretis, sequentem in modum iudicavit [hier folgt der von Schudt, Th. IV, II Continuation, 407 f. wörtlich mitgetheilte französische Bericht. Vgl. noch Graetz Bd X^3, S. 246 f.].

Alia calamitas Judaeos Pragenses anno superiore vexavit, periculum nimirum de comburendis libris Rabbinicis apud ipsos repertis [vgl. Schudt IV, 1 Continuation, S. 158]. Qua de re cum non nihil ni audiissem, consului Judaeum Vartislaviensem mihi familiarem, Sabbathai junioris gene-

rum. Ille mihi respondit: ר"ח כסליו תע"ה. בגין שריפת הספרים שהיה בפראג לא שרפו אף אחד רק מתחלה היה הצווי לשרוף וקבצו כל הספרים מן היהודים בעד כ"ב אלפים ר"ט רק לא שרפן והן עד היום אצליהם וצרה גדולה היתה עלינו בשביל זה כי היה צוואת הקיסר יר"ה לשרוף כל הספרים וכהיום אין שומעין מזה הדבר: Deinde eum uberiorem rei descriptionem peroptarem: ט"ז כסליו. בגין פראג הגזירה עדין לא בטלה והספרי' שלקחו ביד הכומרים. דרך כלל הדבר תולה באמצע. ולזה נקבצו הספרי' לפי שאסור לבוא לפראג ספרי' דפוס אחר יהי' מה שיהי' זולת מה שנדפס בפראג עם רשיון של הכומרין ומכמה וכמה שנים הכל פעם באו לרחוב יהודי' לחפש אחר ספרי' היהודים טענו בחורין ובסדקין ולא מצאו וכעת בשעת הדבר ר"ל לא היו היהודים בבתיהם ובאו לרחוב ומצאו בעד אלפי אלפי' ספרי' ולקחו הכל. ואחר זה הוצרכו היהודי' לכתוב כל ספרי' שיש לאחד ושלא להעלם אף א"ו אחד בקנס נפשו ומאודו לפי הכומרים אומרי' שנמצא בספרי יהודי' חרופי' וגדופי' על אמונת הנוצרי' וכדי לבער כל הספרי' מן העולם הזה. איזה חדשים היו שאסור ללמוד עם הבחורים התלמוד חלילה להזכיר התלמוד. דרך כלל אם אבתוב כל הדברי' קצר המצע מהשתרע. Denique cum objicerem, Amicos meos Bregenses nihil adhucdum de negotio toto percepisse, quamvis propius absint ab urbe Praga, nunciumque prope modum quotidiernum de iis, quae gerantur, ibidem habeant: כ"ב טבת. בגין המעמד מפראג הוא ברור ואמת מה שכתבתי לאדוני ואם יהי' באפשרי אשלח לאדוני ג"כ הצווי שקורין פאטענט ואז אדוני יוכל לראות שדברי אמיתים והוא מפורסם לכל. ואם אדוני רוצה לכתוב לעיר בריג בשביל דבר זה צריך אדוני לכתוב שמשם יכתבו לפראג שיודיעו מהענין זה שהי' ואז ביודאי יכתבו מפראג כל הענין היאך ומה הדבר הי' [Schudt IV, 158]. Quem exitum res habitura sit in posterum ad Te Deo volente perscribam. Horum si forte mentionem aliquando publice feceris, ut et Vignolii nomen et meum supprimas, vehementer a Te peto . . . 27. Jan. 1715.

Nachrift vom 27 Febr.

„Interim Vratislavia Theologum celeberrimum Casparum Neumannum, Ecclesiarum Evangelicarum Vratislaviensium Inspectorem, amisit, quippe quem Deus O. M. sub initium huius mensis [vielmehr am 27. Jan.] anno plus minus 66 post morbum diutinum exaublatum ad meliorem vitam evolavit. [Vgl. Graetzer, Edmund Halley u. Casp. Neumann. Breslau 1883, S. 10.]

---

ib. f. 21. . . R. David Buchbinder, Typographiae Jablonskianae quod sciam nunc temporis administrator . . . In Raschii Monumentum Pragense per Judaicum mihi familiarem ante biennium inquirendum curavi, sed audi, quale responsum tulerim [cf. W. I, p. 1063]: שאלתי מ"ש רש"י נגנז בפראג.

לאנשים. ואיש א' ושמו ר' מאיר פערל העפטר האט מיר משיב גוועזין דז ער האט גלעזין בס' דברי הימים של ר' יוסף כהן ושם נאמר דז דער ר יוסף כהן האט גרייזט מיט זיין חבר ר' יודא זיין זיא גוועזין אויף דעם שלאס אויף דער קליין זייט אין פראג איז דער ר' יודא אויף איין קבר גגנגין וואו רש"י בגראבין איזט אבר דער ר' יוסף איז איין כהן גוועזין האט מיזין צורוק בלייבין. און עד היום איז נאך פרמוֹאֶרט דאס בית הקברות של היהודים במבצר ישן. כך שמעתי מפי ר' מאיר הנ"ל. האב איך נאך גפראגט נאך דעם ס' דברי הימים של ר יוסף כהן האב איינס בקומן אצל האב"ד איז אבר הינטין חסר גוועזין האב ניקש גפונדין. האב זיר שיני זכין דרויש מעתיק גוועזין.

Unde constat, Raschii Monumentum sepulchrale nullum apud Judaeos Pragenscs nunc temporis amplius dari . . . Eisenmengerum apud Judaeos Francofurtenses apostasiam a sanctissimis Christianae Religionis institutis aliquando simulasse Vir quidam doctus e Palatinatu, qui familiariter Ipsum norat, nuper amicis meis adfirmavit. Video Tibi commercium literarium Hebraicum fuisse cum Eisenmengero. Si commodo Tuo fieri poterit, Eruditissime Vir, communica quaeso mecum apographum unius et alterius epistolae, quam idiomate Hebraico sive puro sive Rabbinico ad Te dedit; deliciis enim ejusmodi valde capior . . . Ille Knollenius [Diakonus zu Fürth, gest. 18. Febr 1714] aliquando Furthi Judaeum Karaeum in Mathematicis discipulum habuit, mercedemque pepigit ut sibi vicissim nihil faceret eorum, quae sacrosancta nec facile enuntianda ipsi haberent. Haec traduntur in Viri beati curriculo vitae Mscto ad me non ita pridem Noriberga misso . . .

17. April 1715 [Accepi d. 10. Maj. 1715].

Schudt.

[Die aus diesem Briefe bei Schudt IV, 2, S. 447 veröffentlichte Stelle ist von Wolf selbst in seinem Handexemplar (Hamb. Stadtbibl. Realcat. Q. vol. II p. 8) nach dem Original, welches, wie er am Rand bemerkt, in seinen Besitz übergegangen ist, dahin zu berichtigen, dass es statt Zeshotensis Or heissen muss: Zaphetensis Os, statt idem genus: id genus, statt Utriusque et: Utrinque R., statt Sepharedim: Sephardeim.]

Auf den Einbänden und Titelblättern desselben Exemplars finden sich ausserdem folgende Aufzeichnungen von Wolfs Hand: Non videtur Schudtius legisse Victoris a Carben libellum de Judaeorum moribus. Varia ad historiam Judaeorum spectantia ex libris exteris affert Morinus in Exercitatt. Biblic. p. 256 sqq.

Ad historiam Judaeorum in Anglia varia habes in Volu mine, quod exstat Af 48. in 4.

Anonymi Il vero stato degli Ebrei in Roma, Romae apud Varefium 1668. 4. de quo Imbonatus (?) p. 311. Bibl.

(Fortsetzung folgt.)

Zu R. Jakob Emdens Selbstbiographie.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Eine willkommene Ergänzung zu dem Berichte, den uns R. Jakob Emdens eigene Aufzeichnungen über die Zeit seines Aufenthaltes in der mährischen Gemeinde Ung. Brod liefern[1]), bietet die amtliche Aufschreibung der Häuser und Bewohner der Judengasse dieser Stadt, die aus dem Jahre 1726 sich erhalten hat[2]). Wir finden R. Jakob in dem Hause No. 60 als Inmann des Hauswirths Moyses Markus, dessen Vater in diesem Jahre im Alter von 87 Jahren gestorben war. Er heisst hier „Jakob, von Amsterdam gebürtig, vom 1716. Jahre allhier verheuratet". In der Rubrik der Profession lesen wir von ihm: „Ein Student". In Betreff des Vermögens wird nur angegeben, dass er sich „mit dem Studiren" erhalte. Von seiner Gattin heisst es: „Rochl von hier, des hiesigen Rabiner". Als seine Söhne werden Meyer und Salomo, als Tochter Sorl angeführt. Das Gesünd, d. i. die Dienerschaft des Hauses bilden „Schamsche von Leipnikh" und „Zieperle von hier". Im Gemeindehause unter No. 50 wohnte Emden's Schwiegervater Markus Naftali mit seiner Gattin Edl, seinen zwei ledigen Söhnen Löbl und Herrschl, einer ledigen Tochter Schöndl, der verwittweten Köchin Leye, d. i. Lea aus Leipnik und dem „Mensch" oder Dienstmädchen Esther aus Ung. Brod. Die Gattin des Rabbiners wird uns näher bezeichnet als „Edl auss Pohlen, des Salomo von opatowa" Tochter[3]).

Marcus, wie der Rabbiner hier genannt wird, d. i. Mordechai, war ursprünglich sein alleiniger Name, den er erst

---

[1]) מגלת ספר, ed. D. Kohn, p. 60 ff.

[2]) D. Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 180 n. 2.

[3]) Auch ohne dieses ausdrückliche Zeugniss, dass Salomo von Opatow der Schwiegervater R. Mardochai's gewesen, ist die Angabe Buber's אנשי שם, p. 170, dass der 1644 bereits verstorbene R. Meschullam b. Abraham Salzburg aus Lemberg es gewesen sei, der Zeit nach schon unmöglich.

in schwerer Krankheit zu Jakob Mordechai erweiterte. So erklärt es sich, dass er auf dem ersten Protokolle von Sonntag dem 4. August 1709 im Gemeindebuche von Ung. Brod [1]), das wir seine Unterschrift tragen sehen, Mordechai ha-Cohen sich nennt, während er später stets Jakob Mordechai ha-Cohen zeichnet.

R. Jakob Mordechai blieb nicht lange nach dem Weggange seines Schwiegersohnes in Ung. Brod. Doch scheint er hier noch die Verheirathung seines erstgeborenen Enkels, des Sohnes R Jakobs, der im 17. Lebensjahre aus Emden zum Grossvater geschickt worden war [2]), mit der Tochter eines reichen und angesehenen Mannes aus Lissa [3]) bewirkt und dessen Hochzeit, zu der auch seine Tochter aus Emden eintraf, gefeiert zu haben. Dieser Familienverbindung soll er es auch verdankt haben, dass bei der Vacanz des Posener Rabbinates, das sein Vater R. Naftali einst bekleidet hatte, die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wurde. Am 3. Sivan, d. i. am 27. Mai 1732 war er für sechs Jahre mit einem Gehalt von wöchentlich 10 Gulden als Rabbiner von Posen aufgenommen worden [4]), und schon am 12. Juni darauf fasst die Gemeinde Ung. Brod den Beschluss, einen neuen Rabbiner, aber mit Rücksicht auf die Zierden und Leuchten Israels, die dieses Amt stets geschmückt haben, nur einen, der das Alter von vierzig Jahren erreicht und als Schuloberhaupt und Rabbiner bereits gewirkt hat, zu wählen [5]). Aber eine Verbindung mit Mähren sollte R. Jakob Mordechai doch noch ferner an das Land seiner fast eine Generation hindurch geübten einstigen Wirksamkeit knüpfen, es war die Verheirathung seiner Tochter mit David Fanta [6]), wohl einem Sohne des 1690 verstorbenen Rabbiners von Nikolsburg und Landesrabbiners von Mähren R. Elieser Mendel Fanta [7]).

---

[1]) F. 371 b: היו' יו' א' כ"ח מנחם תס"ט.

[2]) מגלת ספר p. 104.

[3]) מחו' הקצין ר"ח ר"י בליסא nennt ihn Emden עדות ביעקב, f. 14 b.

[4]) Perles, Geschichte der Juden in Posen, p. 125 n. 20.

[5]) F. 251 b: יום ה' בס"ו סיון הצב"ל.

[6]) Auf dem Exemplare der Responsen R. Meïr Eisenstadt's פנים מאירות I (Amsterdam 1715: R 211 a) in der Bibliothek der Landesrabbinerschule zu Budapest findet sich die Eintragung: הספר שייך להאלוף היניק והחכים המופלג הר"ר נפתלי נר"ו בהקצין המופלג התורני והרבני מהרר דוד נר"ו מקרעמזיר חתן הגאון הגדול שלשלת היוחסין מוהרר יעקב מרדכי כ"ץ זצ"ל אב"ד דק"ק פוזנא וק"ק ברודא הק' משולם בהקצין מהורר דוד מנמי מקרעמזיר

[7]) Vgl. meine Bemerkung zu S. Hock משפחות ק"ק פראג, p. 276, n. 2 und 3. In Akten des Archivs der Gemeinde Kremsier bezeugen הק' דוד

Durch diese Heirath blieb eine Enkelin R Naftali Cohens an dem Orte, an dem sein früh vollendeter Sohn Pinchas Isak am 13. Januar 1719 seiner rabbinischen Wirksamkeit vor der Zeit entrissen wurde[1]), in Kremsier zurück.

Wie wenig sympathisch auch die Schilderung, die R. Jakob Emden von seinem Verhältnisse zu dem Vater seiner ersten Gattin entwirft, berühren mag, das Urtheil, das R. Jakob Mordechai über seinen Schwiegersohn sich gebildet hatte, muss gleichwohl das denkbar günstigste gewesen sein. Denn nur ihn soll er, als er schon nach kaum vierjähriger Thätigkeit in Posen sein Ende herannahen fühlte, der Gemeinde als seinen Nachfolger empfohlen haben. Wieder war es der Einfluss des angesehenen Vorstehers von Lissa, der die Berufung Emdens durchzusetzen vermochte. Die Altonaer Kaufleute, die von der Leipziger Messe zurückkehrten, beglückwünschten R. Jakob bereits zu der auf ihn gefallenen Wahl als Gemeinde- und Landesrabbiner von Posen[2]). Aber ein gnädiges Geschick hat es günstiger mit ihm gemeint als die Kurzsicht der Freunde. Diesmal hatte seine Scheu vor dem rabbinischen Lehramt ihn buchstäblich aus dem offenen Rachen der Gefahr entrissen. R. Jakob Mordechai war bei einem Besuche in Peiser an der Schwelle des schicksalvollen Jahres 1736 hinweggenommen worden[3]), das so namenlose Leiden über die Gemeinde Posen gebracht und das Martyrium des Darschan Arje Löb b. Josef und des Schtadlan Jakob b. Pinchas gesehen hat[4]). R Jakob Emden hat öfter in seinem Leben den Finger Gottes erkannt, so zum Greifen leibhaftig mag ihm aber das Wirken der Vorsehung doch niemals erschienen sein wie in dieser vereitelten Berufung zum Rabbiner von Posen, über dessen Haupte zu jener Stunde schon das Fallbeil des Todes schwebte.

Ohne diesen hochentwickelten Unabhängkeitssinn, dem Emden diesmal seine Lebensrettung verdankte, wäre sein

---

פנטי מקרעמזיר, d. i. David Berl Riess Jud alda, und הק' איצק פנטי מקרעמזיר, d. i. Israel Berl Riess Jud alda, Geschirr, das ihnen geraubt worden war, zurückerhalten zu haben.

[1]) Im Seelengedächtniss-Register der Gemeinde Kremsier heisst es: הגאון הגדול מו"ה פנחס כהן צדק מנאוני גדולים בהגאון המפורסם מ"וה נפתלי כ"ץ ז"ל נפטר עש"ק כ"ב מבת תעש"ל. In dem seinem Andenken gewidmeten אל מלא רחמים des Memorbuches heisst er: מורינו ורבינו המאור הגדול בידוע"ר פנחס יצחק בהגאון המפורסם מ"ו מהודר נפתלי כהן צדק.

[2]) עדות ביעקב, f. 14 b.

[3]) Perles a. a. O.

[4]) Ib. p. 100; S. Landsberg תואר פני שלמה (Krotoschin 1870), S. 40 ff.

Geschick von Anfang an bereits in andere Bahnen gelenkt worden. Er hätte Oesterreich nicht zu verlassen brauchen, wo R. Gabriel Eskeles ihm das Rabbinat einer mährischen Gemeinde so gern verliehen hätte [1]), Samson Wertheimer sich vorgenommen hatte, den Sohn R. Zewi Aschkenasi's der Sorge um das tägliche Brod zu entheben [2]), und wo auch nach dessen Tode die angesehensten Männer Wiens, Allen voran der gelehrte und begüterte Meyer, der Bruder des Schwiegersohnes Bärmann Halberstadt's, Mordechai Pösings [3]), fast die Hände nach ihm ausstreckten, um ihm eine seiner würdige Wirksamkeit in Wien zu eröffnen Es war derselbe Meïr Pösing oder Meyer Hirschl, wie ihn die Behörden nannten [4]), der schon 1716 bei der Hochzeit Emdens in Breslau seinen Bruder, den Hoffactor Philipp Lazarus oder Feiwel Pösing, denn er ist es, den ich in Emdens פ"פ erkenne [5]), damit beauftragte, ein Hochzeitsgeschenk zu übergeben, das freilich beinahe der Zankapfel zwischen dem Bräutigam und seinem Schwiegervater geworden wäre. Die Verbindung der Familien zweier Heroen des Talmudstudiums, wie R. Naftali Cohens und R. Zebi Aschkenasi's, wurde wie ein Ereigniss gefeiert. Kaleb Feiwel Pösing, der Bruder der in Wien zu so hohem Ansehen emporgestiegenen

---

[1]) מגלת ספר, p. 92, n. 1.

[2]) Ib. n. 2.

[3]) עדות ביעקב f. 13 b. In L. A. Frankl's, Inschriften des alten jüdischen Friedhofs in Wien fehlt die bei S. G. Stern erhaltene Grabschrift Chawa Rachel Genende's, der Freitag den 22. Elul 1728 verstorbenen Gattin Mordechai Pösing's, der Tochter Isachar Bärmann Halberstadts (N. 315).

[4]) D. Kaufmann, Samson Wertheimer, p. 83, n. 3.

[5]) מגלת ספר p. 42 l. Z.: אבל שלחו הק' רע"פ לאחיו רפ"פ שהיה שושבין שלי. D. Cohn hat diese Abbreviaturen ohne Erklärung gelassen und auch im Index als Räthsel wiederholt. — Für רע"פ ist offenbar רפ"פ zu lesen. — Ueber Philipp Lazarus Hirschel vgl. Brann in Graetz-Jubelschrift, p. 239, n. 2. Ich theile hier seine von Brann copierte, noch nicht veröffentlichte Grabschrift mit: פ"נ איש || אש' מאוד נתעלה בעלוי קדש עלה || פזר נתן לדלי' להסיר מהם כל מחלה || ידי ת"ח החזיק להגו' בתורה יום ולילה || יומם יצוה חסדו לרפא לב ולנפ' אומלל' || בביתו הי' פרוש לחם ושמלה || לכל עובר אורח ועל משענתו הלה || מובתר בנימוסין ושמו בפי כל || להתהלל ה"ה הפפורסם ה' כלב || מייבל בם"ו אלעזר פיזינק מברעסל' || ז"ל השבק לנו חיים ברעש || הגדול פה ברעסלא בשבת קדש ה' || תמח תק"ם לפ"ק || תנצב"ה. Darüber steht in zierlich geschwungener Schlangenlinie: וינא כלב הברון לחבר בעלמא דקשוט, in der Mitte über der Inschrift in einem Medaillon ein halber rechts blickender Hirsch, einen Eimer im Maule tragend, an beiden Seiten der Inschrift je eine mit Blumenguirlanden umwundene Säule mit verzierten Kapitälen, alles in herrlicher Steinmetzarbeit.

Mordechai und Meïr Pösing, der Schwager Herz Lehmanns[1]), der Sohn Lazarus Hirschels und Anverwandte Simon Michaels, des Urgrossvaters Heinrich Heine's, war offenbar während des Aufenthaltes R. Naftali Cohens in Breslau während der Jahre 1711—16 seinem Hause näher getreten und befreundet geworden und hatte bei dem Hochzeitsfeste Emdens die Würde übernommen, als Beistand des Bräutigams zu fungiren.

Vergeblich hatte Meyer Hirschel, in dessen Hause in Wien Löbele Prossnitz seine Zusammenkünfte mit Jonathan Eibenschütz zu halten pflegte[2]), Emden ein Jahresgehalt von tausend Reichsthalern anbieten lassen, wenn er sich dazu entschliessen wollte, als Hausrabbiner bei ihm einzutreten[3]). War es die Scheu vor jeder Abhängigkeit oder ein geheimes Grauen vor der stark von kabbalistischen oder richtiger sabbatianischen Neigungen ergriffenen Gemeinde, Emden meinte, Wien und seine Reichen meiden zu müssen, und gieng sogar der Versuchung, aus dem nahen Pressburg, in das ihn einmal eine unglückselige Geschäftsverbindung gebracht hatte, den kurzen Ausflug nach der ihm noch unbekannten Kaiserstadt zu machen, entschlossen aus dem Wege. Der vielgereiste, viel umhergetriebene Mann hat auch in der Folge niemals Wien gesehen[4]).

[1]) Herz Lehmann, der Bruder Bärmann Halberstadts, heisst nach seinem Schwiegervater zuweilen Herz Pösing. Ihn erkenne ich in dem Ex libris auf Abraham Naftali Spitz. מלא רצון, einem gedruckten schmalen Streifen mit der Inschrift: מר"ה הרב המחבר · הקצין ה"ה כה"ר הירץ פיזונג סג"ל בוזינא, jetzt im Besitze der Bibliothek der Landes-Rabbinerschule in Budapest. In einem geschriebenen Vermerke desselben Buches lautet sein Name: לה' הארץ ומלאו האלוף והקצין כהר"ר הירץ סג"ל. Er war als Mäcen der jüdischen Litteratur so gewohnt, von den Autoren ihre Werke zu erhalten, dass das: donum auctoris gewissermassen in Vorrath seinem Ex Libris beigedruckt werden konnte. Herz Lehmann, d. i. Herz, der Sohn Lehmann Lewi's aus Essen, Herz Darmstadt, Herz Lewi oder sogar Herz Pösing sind also die Namen einer und derselben Persönlichkeit, des Schwiegersohnes Lazarus Hirschel's, des am 7. September 1710 in Wien verstorbenen Münzlieferanten und Finanzmannes. der mit diesem Schwiegersohne und Simon Michel 1703 eine Bank in Pressburg errichten wollte, s. Kaufmann, Samson Wertheimer p. 5. Auch Simon Michel war sein Verwandter. Während er selbst der Schwiegersohn des Mordechai Menzeles war (Frankl a. a. O. N. 586), hatte Michel die Tochter des Meïr Menzeles zur Frau, s. Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, p. 235. Seine Söhne Mordechai und Meïr sind also die Namensträger ihres Grossvaters und wohl dessen Bruders.

[2]) Kaufmann, Samson Wertheimer, p. 83, n. 3.

[3]) מגלת ספר, p. 93. Hier wird ausdrücklich ר"מ מיזו(ר)[ו]נג genannt. den wir nach עדות ביעקב 67a und [75]b mit Meïr, nicht mit Mordechai Pösing identificiren müssen.

[4]) Die Furcht Emdens vor den die Gassen Wiens unsicher

An vorübergehenden Beziehungen zur Familie des mit den Pösing oder Hirschel mehrfach verschwägerten polnischen Residenten Bärmann Lewi in Halberstadt — war doch Mordechai Pösing sein eigener Schwiegersohn und sein Bruder Herz Lehmann an Mordechai's Schwester, die Tochter Lazarus Hirschels, verheirathet — sollte es aber Emden doch nicht fehlen. Er hatte schon, als er mit seinem Vater nach Polen auswanderte, die Gastfreundschaft des allen Dürftigen und Kundigen allezeit offen stehenden Hauses des weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannten Mäcens von Halberstadt genossen[1]). Auch bei seinen Kindern in Hannover, bei Bärmanns Schwiegersohne Isak Behrens und dessen Bruder Gumpert, hatte Emden auf der Reise durch Deutschland, auf der ihm die so wenig für ihn geeignete Aufgabe geworden war, den unverkauften Rest der Responsensammlung seines Vaters zu Geld zu machen, die freundlichste Aufnahme gefunden; aber die Hunde des Unglücks, wie die Griechen sagten, waren bereits in das Haus gelaufen, dessen letzten Sonnenstrahl es noch Emden vor jenem 1. April 1721 zu geniessen vergönnt war, an dem dieses Brüderpaar bei einer Reise aufgehoben wurde, um nach masslosen Torturen verarmt und vor der Zeit gebrochen erst nach einigen Jahren der Freiheit wiedergegeben zu werden[2]). Aber Emden ist objectiv genug, die Brüder nicht ganz von der Schuld an ihrem Unglück freizusprechen; Grossmannssucht und Leichtlebigkeit ist es, die er den Söhnen des hannöverschen Residenten Liepmann Cohen, den Schwägern R. David Oppenheims, in ungeschminkter Weise zum Vorwurf macht.

Von Serchen Behrens, die Emden, noch halb ein Kind, bei der Uebersiedelung des Vaters von Amsterdam nach Polen, in Hannover kennen gelernt hatte, schweigt er bei seinem späteren Besuche der Stadt, die er durch den Zusammenbruch des gastlichen Hauses, das ihn aufgenommen

machenden katholischen Geistlichen erklärt sich durch die Berichte Abraham Lewi's aus Horn in Lippe-Detmold (Israelit. Letterbode X, 153).

[1]) מגלת ספר, p. 38. Für בגימן ist, offenbar ein Verschreibsel Emden's, ברמן zu lesen.

[2]) Ib. 75 f. Für ר"א wird im Index, p. 219 ר' איצק zu setzen sein. Vgl. Kaufmann, Samson Wertheimer, p. 86, n. 2. Die Gefangennehmung von Gumpel und Isak Behrens fand am 1. April statt Jost's Bemerkung, Jahrbuch für die Geschichte der Israeliten II, 52, ist irrig, da der Kalender das Datum bestätigt. Die von königlicher Pracht begleitete Familienfeier, die Emden im Hause des Isak Behrens mitmachte, war das Beschneidungsfest (סעודת בריתי) seines Sohnes Joël Loeb, s. ib. 52.

hatte, schleunigst zu verlassen trachtete. Es war die Gattin des frühverstorbenen Sohnes Liepmann Cohen's, Herz Hannover's, also die Schwägerin Gumpel's und Isak's. R. Zebi Aschkenasi war auf der Durchreise, als die frühverwittwete Frau in einen hohe Summen betragenden Process mit ihrem Schwiegersohne Seligman Cohen verwickelt war, nahe daran, für einige Wochen mit seiner Familie in Hannover sich aufzuhalten und die schweren Verwickelungen durch seine Entscheidung zu lösen. So gross war das Streitobject, dass für die Schlichtung ein Ehrengeschenk von 1500 Reichsthalern und von 100 Ducaten zur Aussteuer jedes Kindes festgesetzt war. Aber R. Zebi schlug leicht verletzbar, wie er war, alle diese glänzenden Anerbietungen und Verheissungen unerbittlich von dem Augenblicke aus, als Serchen den Wunsch aussprach, die Familie Aschkenasi's solle für die Zeit seines Aufenthaltes in Hannover nach Peine übersiedeln. Serchen Behrens, der das Memorbuch von Hannover ein ehrenvolles Andenken bewahrt hat, ist am 23. März 1738[1]), also fast ein volles Menschenalter nach ihrem Gatten in Hannover zu Grabe gekommen.

Die Verehrung für R. Zebi Aschkenasi war im Hause Herz Hannovers eine Art Vermächtniss. Gewohnt, hervorragenden jüdischen Gelehrten von seinem Ueberflusse zu spenden, hatte der Sohn Liepmann Cohen's, als er kurz vor seinem Tode Altona besuchte, in R. Zebi ein so hohes Beispiel stolzen Selbstbewusstseins und selbstloser Uneigennützigkeit kennen gelernt, dass er vor Verlangen brannte, dem seltenen Manne seine materiellen Sorgen abnehmen zu helfen. Was er selber nicht auszuführen vermochte, da ein vorzeitiger Tod ihn daran verhinderte, sollte durch seinen Nachlass erfolgen. Zweimal ward R. Zebi's Rath und Vermittelung von der Wittwe eingeholt und fürstlich belohnt, als nach dem Tode ihres Gatten ein Streit zwischen ihr und dem Schwiegersohne Seligmann Cohen, dem Pflegesohne Issachar Bär Cohens aus Hamburg[2]), sich entspann. Zweimal hinter einander, in den Jahren 1709 und 1710, war R. Zebi Aschkenasi in Sachen dieses Processes nach Hannover gekommen. Zum ersten Male hatte man ihn nach dem am 24. Februar

[1]) יאא"נ האשה החשובה והחסודה מרת סערכי בת הקצין כהר"ר שמשון אשת הקצין הנגיד כהרר הירץ הכהן מתעסקת במצות היתה ביראת ה' היא תתהלל · ביתה היתה פתוח לכל עובר ושם נכנסו (עו)[רע]בים ויצאו שבעים · ידה שלחה לעני ובפה פרשה לאביון ונתנה כדי נהינה לפי הנותן ומקבל · ומחזיקת ידי לומדי תורה בתדירא · והיתה מלבישה ערומים ומוקיר' רבנן · מגשים באהל תברך כל כבודה בת מלך פנימה · מעשי' היו נעימה · בשבר זה תנצב"ה עגשרר"ו עשצו"צ שבג"ע נקברת כ"ט אדר תצ"ח לפ"ק.

[2]) D. Kaufmann, Monatsschrift 40, 221.

1709 erfolgten Tode[1]) des durch seine Wohlthaten zu unvergänglichem Nachruhm gelangten, noch heute in der Synagoge von Hannover als deren Mitbegründer[2]) gleich seinem Vater Liepmann fortlebenden Jehuda Naftali Hirz Behrens aus Altona zum Schiedsrichter berufen. Zum zweiten Male war er auf der Reise nach Amsterdam, wohin er am 10. Januar 1710 zum Rabbiner berufen wurde, in Hannover eingekehrt und neuerdings mit dem Schiedspruche in dieser Angelegenheit betraut worden[3]). Aber seinen Rath hatte man nicht befolgt. Darum traf er vier Jahre später die Parteien noch in hellem Streite, den er diesmal in Folge der ihm angethanen Beleidigung nicht mehr schlichten wollte.

(Schluss folgt.)

Einige Schriftstücke aus dem Nachlasse Aron Wolfssohns.

Mitgetheilt von **Dr. Jos. Cohn**.

Aron Wolfssohn aus Nieder-Ehnheim im Elsass, der bekannte Schüler Mendelssohns und Lehrer an der königl. Wilhelmsschule zu Breslau[4]), dem eine nicht unbedeutende Rolle in den Aufklärungs- und Emancipationsbestrebungen der deutschen Juden zu Ende des vorigen und zu Anfang unseres Jahrhunderts zufiel, kam in früher Jugend nach Fürth in Bayern, wo sein Vater — Dr. Wolf aus Halle — als Arzt lebte. Hier in seiner Vaterstadt brachte er auch seinen Lebensabend zu. Nach seinem Tode, am 20. März 1835, kam ein Theil seiner hinterlassenen Papiere, welche die Verwandten unter sich vertheilt hatten, nach Burgkunstadt, wo sie heute noch von der Familie Thurnauer pietätvoll aufbewahrt werden. Es sind ausschliesslich Briefe, welche an Wolfssohn gerichtet waren. Einige von ihnen, die interessante Beiträge nicht nur zur Biographie des Adressaten,

[1]) Im Memorbuche von Hannover lautet sein Seelengedächtniss: יזכור אלהים את נשמת הטהור והשר והנדיב כהרר יהוד' נפתלי הירץ בן הקצין פ"ו כהר"ר אליעזר ליפמן יצ"ו יצאה נשמתו בליל שבת שעה ב' לאחר חצות הלילה שלמחרתו יום שבת יג' לחדש אדר תסט לפק ונקבר ביו' א' י"ד אדר פורים בשעה י' קודם חצות היום זכות צדקה יעמוד לו ומלאכי עליון יקבל(ם)[ו] נשמתו . . . .

[2]) Die Inschriften und der Leuchter der Synagoge in Hannover tragen Liepmann's und seinen Namen s. M. Wiener in Frankel's Monatsschrift, 13, 172.

[3]) מגלת ספר, p. 24f. Ib. p. 25 Z. 7 ist der Ausdruck Emdens: ואחר עבור איזה שנים ein Gedächtnissfehler.

[4]) Vgl. Freudenthal, die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau. MS., Jahrg. 37, S. 419 ff.

sondern auch zur Kenntniss der nachmendelssohn'schen Zeit liefern, sollen hier in chronologischer Reihenfolge zur Veröffentlichung gelangen.

I.

Am 29. Januar 1792 wurde „die Gesellschaft der Freunde“[1]), einer der ältesten Humanitätsvereine der Berliner Gemeinde, der heute noch blüht, ins Leben gerufen. Söhne, Schüler und Verehrer Mendelssohn's haben die ersten Statuten des Vereins, der als Wahlspruch ein Wort Mendelssohns über die Bestimmung des Menschen: „Nach Wahrheit forschen, Schönheit lieben, Gutes wollen, das Beste thun“ sich zu eigen machte, entworfen[2]). Dass Aron Wolfssohn an der Gründung der Gesellschaft einen bedeutenden Antheil hatte, ist bekannt[3]). Wie sehr ihn die Freunde vermissten, als er dem Rufe nach Breslau gefolgt war, geht deutlich aus dem nachfolgenden Briefe hervor. Der Brief selbst ist von der Hand Jos. Mendelssohns, des ersten Secretairs, die Nachschrift von der Hand Meyer Warburgs, des ersten Vorstehers der Gesellschaft, geschrieben.

Lieber Wolffsohn!

Wir hoffen bald von Ihnen zu hören, dass Sie glücklich angekommen sind, u. Ihre dortige Lage nicht allein jetzt angenehm finden, sondern auch die beste Hoffnung haben, sie über Jahre noch angenehmer zu finden. Dis allein kann u. muss uns schadlos halten für den würklichen Verlust, den wir durch Ihre Abreise erlitten, u. wir ersuchen Sie recht sehr, uns ja diese Schadloshaltung nicht zu versagen. Um Ihnen zu zeigen, dass unser Eifer für die gute Sache noch wach ist, senden wir Ihnen inliegend den ehemals von unsren dortigen Mitgliedern eingesandten Revers, der nun unnütz ist, indem Sie nicht im Nahmen derselben unterschrieben haben, und also ein anderer dazu bevollmächtiget werden muss, weshalb wir einen andern Revers erwarten. Auch bitten wir, die beykommenden Quittungen einzuziehen, u. uns den Betrag durch Anweisungen zu übermachen. Den beyden Herren[4])

[1]) Vgl. Lesser, Chronik der Gesellsch. d. Freunde. Berlin 1842, 4. S. 8 f.

[2]) A. a. O. S. 10. 16 f. Wolfssohn besorgte den Druck der Statuten.

[3]) In der constituirenden Versammlung wurde er in zweiter Stelle in den engeren Ausschuss gewählt und bekleidete das Amt des Pflegevaters. Am 28. October 1792 wurde M. Isaak (Mart. Isart) sein Nachfolger in diesem Amte. A. a. O. S 12 u. Tabelle am Ende.

[4]) Es handelt sich ohne Zweifel um die beiden Breslauer Mitglieder der Gesellschaft, den Professor Joël Löwe, Director der Wilhelmsschule, und D. B. Levy (nachmals D. B. Christ. Lütke). Lesser a. a. O. S. 20.

brauchen wir selbst wohl nicht zu schreiben, indem wir ihnen einen lebendigen Brief aus unserer Mitte geschickt haben. Indessen empfehlen Sie uns ihnen bestens. — Wir schreiben heut auf diese Art an alle auswärtige Mitglieder, um die Unterschriften zu erhalten, und sodann lassen wir die Nahmen-Liste drucken, die Sie alsdann unverzüglich erhalten sollen. Schreiben Sie uns nur fleissig, lieber Wolfshon, u. sagen Sie uns, wie es mit Stiftung einer ähnlichen Gesellschaft[1]) dort gehet. Wir wollen nicht eifersüchtig werden, nur die beyden Eroberungen, die wir schon dort gemacht haben, lassen Sie uns in Ruhe u. Sie dürfen wir doch auch unter unsern Mitgliedern rechnen?

Adieu, lieber Wolffsohn, Leben Sie wohl und denken Sie zuweilen an Ihre Berliner Freunde, im engern und im weitern Sinne, uns vergessen Sie dann gewiss nicht, denn wir gehören ja wohl zu beyden.

Berlin, den 17. August 1792.

Der engere Aussch. der Gesellsch. der Freunde
p. T.

H. A. Wolffsohn i. Breslau — Meyer Warburg als Vorsteher

Ein Empfehl von Ihrem Freund Warburg Ausser der Gesellschaft. Ein gleiches an meinem l. Joël[2]) und seiner Frau und vor der Hand an keinem mehr als an ihnen Beyden. — J. Mendelssohn als 1. Secretair

II.

Diesen Brief erhielt Wolfssohn in Breslau, wo er eben erst seine Lehrthätigkeit an der Wilhelmsschule übernommen hatte. Das mir im Original vorliegende, noch nicht veröffentlichte Ernennungsdekret hat folgenden Wortlaut:

„Da durch den Abgang des zweeten Lehrers[3]) bey der hiesigen Wilhelms-Schule, dies Officium vacant geworden,

[1]) Hier bestand bereits seit dem 16. April 1780 mit ähnlicher Tendenz die noch jetzt blühende „Gesellschaft der Brüder". Die neuen Satzungen, die sich die Gesellschaft am 16. Decbr. 1792 gab, zeigen in der That eine „grosse Aehnlichkeit und in einigen Paragraphen eine fast wörtliche Uebereinstimmung" mit den Statuten der „Gesellschaft der Freunde". Vgl. Lesser a. a. O. S. 94. Brann, Gesch. d. Gesellsch. d. Brüder S. 24—29.

[2]) Joël Löwe ist gemeint.

[3]) Des Inspectors Michael Elkana Engel. Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 335. Ueber den Grund seines Abgangs das. S. 418.

so haben wir auf den Herrn Wolffsohn wegen seiner uns bekannt gewordenen Kenntnisse, und Rechtschaffenheit, Rücksicht genommen, und wollen ihn Kraft dieses, und nach dem in der Session vom 16. dieses vollzogenen Decret, unter zu hoffender Approbation Einer Königl: Hochlöbl: Krieges und Domainen Cammer zum zweeten Lehrer und Inspector hiermit feyerlich berufen

Wir haben das Vertrauen zu ihm, er werde mit allem Fleiss, und angestrengten Kräften sich bemühen, die Schul-Jugend in nützlichen Kenntnissen, besonders in der deutschen Sprache, Natur-Geschichte, Geographie, im Hebräischen, und in der Historie etwa wöchentlich 18 Stunden, in denen verschiedenen Classen, auf eine zweckmässige Art zu unterweisen, nebst der Bildung ihres Verstandes, aber auch jede Gelegenheit, sowohl bei dem Unterrichte, als ausser demselben wahrnehmen, das moralische Gefühl seiner Zöglinge zu erwecken, und zu schärfen und ihnen Sinn für alles dasjenige beyzubringen, was ihnen als Menschen, und als Bürgern der Preussischen Staaten nöthig seyn muss, jedoch wie es sich von selbst verstehet, mit besonderer Rücksicht, auf die eigenthümlichen und bestimmten religiösen und bürgerlichen Verhältnisse der jüdischen Nation, und vor allen Dingen durch sein eignes gutes Beyspiel, in und ausser der Schule seinen Lehrlingen die Ausübung dessen, wozu sie angewiesen worden zu erleichtern suchen.

Uebrigens wird derselbe wegen der Lehr Methode auf die besondere Instruction vom 11. Octobr. 1791 und den Lehrplan vom 8. May 1792, die ihm besonders communiciret werden sollen, hiermit verwiesen, was muss sich derselbe künftige Verordnungen des Collegii in dieser Rücksicht gefallen lassen.

Endlich wird er suchen die nöthige Eintracht mit seinen Mit Arbeitern zu erhalten, und alles dazu beytragen den Flor dieser gemeinnützigen Anstalt zu befördern; dagegen versprechen wir, ausser dem für ihn bestimmten Gehalte von 300 Rr und für die Aufsicht der kleinen Bibliotheque und der Instrumente 20 Rr., dass wir seinen Eifer in der Erfüllung seiner Pflicht mit allem Ernst und Nachdruck am rechten Orte unterstützen, ihn bey den Rechten seines Amtes schützen, seine Wünsche und Vorschläge zu etwanniger Verbesserung des Instituts in einem oder dem andern Theile mit Vergnügen hören, und auch in Zukunft bei vorkommenden Gelegenheiten darauf bedacht seyn werden, seine Bemühungen

für die Beförderung des gemeinen Bestens auf eine angemessene Art zu belohnen.

Gegeben Breslau den 18. Julii 1792
(L. S)

Collegium der Königl. Wilhelms Schule
Zimmermann. Manso. Warburg. Henschel. Danziger. Dohm. Löwe.

Vocation
Für den Herrn Wolffsohn
zum zweeten Lehrer
bey der Wilhelms Schule.
Auf der 4. Seite:

Umstehende Vocation, nach welcher der Wolffsohn zum zweiten Lehrer bey der hiesigen Wilhelms Schule berufen, und angenommen worden, wird von der Königl Krieges und Domainen Cammer ihrem ganzen Inhalt nach hierdurch confirmirt Breslau den 14. Aug. 1792
(L. S.)

Königl. Preuss. Breslau: Krieges und Dom. Cammer
Kloeber. Carmer. Pachaly.

darunter:
Confirmatio Vocationis
für den jüdischen Schul Lehrer
Wolffsohn hieselbst.

III.

Mit David Friedländer[1]) verband Wolfssohn nicht nur eine innige Freundschaft, sondern auch eine beinahe vollständige Gesinnungsgleichheit. Es folgt daraus, dass er dem Sendschreiben einiger jüd. Hausväter an den Probst Teller, „für dessen Verfasser" allgemein Friedländer galt, nicht ganz fern gestanden haben wird. Folgender noch nicht veröffentlichter Brief eines angesehenen christlichen Theologen[2]) an W. ist ein neuer Beweis für das grosse Aufsehen, das Friedländers Schriftchen damals auch in christlichen Kreisen erregte.

Sr Wohlgebohren
dem Herrn Inspektor Wolfsohn
in Bresslau

Frankf. d. 6. März 1800

Ihr gütiges Andenken, hochverehrter und herzlich geliebter Freund, hat mich sehr gerührt!

Möchte ich Ihnen doch Etwas schreiben können, was Ihres Geistes und Herzens werth wäre.

Vielleicht ist Ihnen mein Vorsatz nicht gleichgültig, die Sache der jüdischen Familien, welche sich an unsern grossen

[1]) Vgl. über ihn Graetz XI, 171 ff. L. Geiger in der ADB. VII, 393 ff. Rippner in der Jubelschrift zum 70. Geburtst. d. Prof. Graetz 162 ff.
[2]) Vgl. ADB. XIII, 301 ff.

und edlen Teller gewandt haben, in einer Nachlese zu bearbeiten. Nicht als ob ich wüsste, was bereits gesprochen; denn ich will mein Urtheil, so unbedeutend es an sich ist, durch keine Vorarbeit bestimmen lassen, sondern weil ich mir eine ganze Ernte geben kann[1]).

Ist Herr Sino noch in Bresslau, so sagen Sie Ihm (sic) doch, dass ich lange her gar nichts von seinem Seyn und Leben wisse, so gegründet mein Glaube sey, dass Ihm mein Andenken nicht gleichgültig sein dürfte[2]).

Erhalten Sie Herz und Liebe Ihrem Freund und Verehrer

Hufnagel.

IV.

Im Jahre 1807 gab Wolfssohn seine Lehrthätigkeit in Breslau, wo er inzwischen zum königl. Professor u Director ernannt worden war, auf und kehrte wieder nach Berlin zurück. Dazu veranlasste ihn vornehmlich sein geschwächter Gesundheitszustand, vielleicht aber auch die ihm in Berlin dargebotene Vertrauensstellung als Erzieher in dem Beer'schen Hause. Im Jahre 1808 besuchte er, obwohl noch nicht ganz hergestellt, den geheimen Finanzrath Jacobsohn in Braunschweig, der zum Präsidenten des israelit. Consistoriums für das Königreich Westphalen ernannt war, um ihn für seinen u. Friedländers Standpunkt zu gewinnen. Bei der Berathung über die innere Einrichtung dieser Behörde war nämlich auch David Friedländer zugegen[3]); er scheint jedoch zur Geltendmachung seines Standpunkts vorher Wolfssohn dahin geschickt zu haben. Der folgende Brief dürfte als neuer Beleg für die Rücksichtslosigkeit, mit welcher Fr.[4]) und seine Gesinnungsgenossen jede religionsgesetzliche Verpflichtung zurückwiesen, zur Charakteristik des Standpunktes der Aufklärungsfanatiker, zu denen auch Wolfssohn gehörte, von einigem Interesse sein. Dass Fr. dabei persönlich gleichwohl die Uebertritte zum Christenthum verurtheilte, ist um so weniger auffallend, als jenes Sendschreiben, mit dessem Inhalt er sich identificirte, nur für das Eintreten in ein dogmenloses Chistenthum ohne heuchlerisches Bekenntniss sich ausgesprochen hatte. Der Brief hat folgenden Wortlaut:

---

[1]) Die letzten Worte sind mir unklar.

[2]) Vermuthlich ist der Inhaber der Stammnummer 74 im Stammbuch der Breslauer Gemeinde vom Jahre 1791 gemeint. S. Schwester Bella war an Joël Löwe verheirathet. Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 244.

[3]) Vgl. Jost, Gesch. d. Judentums u. s. Secten III, 325.

[4]) Vgl. s. Briefe an Meier Eger in Gr. Glogau, mitgetheilt von L. Geiger in der Zeitschrift f. die Gesch. d. Juden in Deutschl. I, S. 256 ff.

Dem Königl. Professor Herrn A. Wolfssohn, Braunschweig.

Berlin den 21. Sept. 8

Mein theurer Freund,

Etwas freundlicher ist es Ihr liebes Schr. vom 10. d., und daraus schliesse ich, dass Sie weniger unpässlich und auf dem Wege der Besserung sind. Das freut mich denn sehr; Ihren ersten Brief habe ich übrigens beantwortet. Meine jetzige Antwort erhalten Sie, nach Ihrem Verlangen, in Br. und ich billige es überaus das Sie mit dem edlen Manne ganz freimüthig sprechen Ihre Schilderungen haben mich, ohne dass Sie es wollten, herzlich belustigt, und hinterdrein sehr betrübt. Was wollen Sie auch von den beyden Knaben in Allongen-Perücken anders erwarten? Sagen Sie es unserm geheimen F. R., dass mit dem Wegschaffen von איהו מקומן אונר במה מדליקין wir uns nur lächerlich machen; Entweder, oder, Entweder die Reparatur des Gebäudes muss Sachverständigen, kühnen Baumeistern, die zugleich Authorität haben, aufgetragen werden; oder wir überlassen alles der Zeit: d. h. wir lassen das Gebäude, dessen Ständer ausweichen, und das in allen seinen Theilen verwest ist, in sich versinken und untergehn. Welcher Mann von Geist wird an solche Glaubens-Verbesserer sich anschliessen? Wer nur irgend einen Nahmen hat, wird davon bleiben. Ich will zugeben, dass unsere jungen Cons. Räthe[1]) entweder den Muth nicht haben gegen die alten Rabbinen aufzutreten oder wirklich selbst noch an die Unfehlbarkeit des Talmuds, und an die Wichtigkeit der Fleisch u. Milch-Gesetze glauben. Kann das aber Maasstab für Männer Ihres Wissens, Ihrer Einsicht, Ihres Eifers seyn? Ueberhaupt, mein Lieber, was geht Ihnen חמץ ומצה, אתרג ולולב, תפילין ומזוזה an? Sie verfertigen das Lehrbuch und Ihren Precis der Religion, wie es dem Zeitgeist angemessen, u. wie es in den neu zu errichtenden Schulen zum Grunde gelegt werden soll: mit מצוות und גמרא und שלחן ערוך haben Sie ja nichts zu thun. Dieses wird unserm Freund, dem an Penetration, gutem Willen u. Eifer für die gute Sache keiner noch den Rang abgelaufen hat. einleuchten; und nach Verfertigung dieses Schul und Lehrbuches haben Sie Ihre Bestimmung erfüllt. Ich bin, wie ich schon gesagt habe, ganz der Meinung dass Sie dem G. F. R. den klaren Wein einschenken. — Die Folgen des Temporisirens, des Schonens, des Nicht-Anstossgebens, empfinden wir nicht allein in den alt. preuss. Staaten, sondern auch anderwegen. Mit unserm

[1]) Vgl. Graetz XI, 309.

unpassenden Aeussern schrecken wir die gebildetsten Seelen ab, und den Uebertritt des W.[1]) hab' ich wahrhaftig mit Kummer vernommen. Sagen Sie ja das alles dem edlen Manne. Unterstützen Sie das mit der Ihnen eigenen Kraft der Gründe und des Eifers für die gute Sache; und wenn Sie glauben, dass es frommt, so sagen Sie ihm wie sehr ich mit Ihnen über alle diese Gegenstände übereinstimme und dass ich viel dreuster zu Werke gehen würde als selbst Sie: das ist wohl viel gesagt.

Machen Sie indessen, dass Sie bald ganz wieder hergestellt werden; denn wenn auch das Leben hinieden und in unsern Zeiten eben nichts Wünschenwerthes mehr hat, so ist doch eine Kränklende (sic) Existenz noch weniger als Zero.

Leben Sie wohl.

Friedlaender.

Besprechungen.

A. Glassberg: Die Beschneidung in ihrer geschichtlichen, ethnographischen und medicinischen Bedeutung. Zum ersten Male umfassend dargestellt und unter Mitwirkung von Prof. Dr. M. Steinschneider, J. Steinschneider, Pastor J. Rauchstein, Dr. W. Kämpf, Dr. A. Malter, A. Glassberg und den DDr med. Kehlberg, Löwe u. Rawitzki herausgegeben v. A. Gl. XXXII u. 355 SS. Berlin C. Boas Nachf., 1896. 8°.

Eine Einheitlichkeit in der Darstellung, die ohnehin fast unerreichbar gewesen wäre. ist nach der Angabe des Vorworts vom Herausgeber nicht beabsichtigt worden, doch wird uns versichert, „dass in der principiellen Auffassung von der Beschneidung eine Verschiedenheit unter den Mitarbeitern nicht besteht." Ref. meint, dass diese Angabe ungenau sei. Einen seiner Ansicht nach durchaus richtigen Standpunkt, wie er eigentlich in allen Theilen hätte gefordert werden sollen, vertritt das Buch in dem jetzt vorliegenden Teile nur etwa im letzten Aufsatze (S. 337ff.). Und doch hat es, wie in dieser Monatsschrift bereits von einem Fachgenossen bemerkt worden ist, (Jhrg. 40, S. 40) etwas äusserst Missliches, die mosaische Gesetzgebung, abgelöst von ihrer Entstehungsgeschichte und späteren Entwickelung, nach dem Massstab modernen medicinischen Denkens zu beurteilen. Unwillkürlich sind wir versucht, unsere wissenschaftlichen Anschauungen in jene Vorschriften hineinzutragen, und verwickeln uns, wie später im einzelnen angedeutet werden soll, in Widersprüche, für die uns die Ueberlieferung keine Lösung an die Hand giebt.

In der ersten der beiden die Einleitung bildenden medicinischen Abhandlungen handelt Dr. Rawitzki (S. I—XXXII) zunächst über die Nützlichkeit der Beschneidung. Die, wie es scheint, von ihm acceptirte, weiterhin von anderen ausdrücklich und oft betonte Annahme, die Be-

[1]) Ich weiss nicht, wer gemeint sein kann.

schneidung, die nach der Thora bekanntlich dem Abraham als Bundeszeichen anbefohlen worden ist, habe schon bei den Priestern Aegyptens (als Auszeichnung) und bei verschiedenen wilden Völkern (als?) vorher existirt (S. V f.), steht genau auf demselben Boden, wie jene allgemeinere, dass Moses seine Vorschriften, deren principiellen Gegensatz zu den Gebräuchen Aegyptens er so oft betont, diesen entlehnt habe Warum gerade Moses? Warum nicht schon Joseph? Warum konnte nicht Caleb, der nach I. Chron, 4, 18 (vgl. Sanh. 19 b) die Tochter Pharaos heimführte, diese Sitte verbreitet haben? Merkwürdig ist, dass keiner der Weisen im Talmud auch nur eine Andeutung, einen Zweifel darüber laut werden lässt, ob zur Zeit Abr.'s andere beschnitten waren. Denn dass Melchisedek ein Götzendiener (Priester des Saturn) war, dass dieser Abraham als Priester verehrte (ψ 110, 4) hat Ref. anderweitig, wie er glaubt, unzweifelhaft nachgewiesen. — Gründlich sind die Angaben über die krankhaften Erscheinungen, die durch die Vorhaut erzeugt werden können (s. XXII—XXX)[1]); doch dürften die ersten 8 (S. XXII—XXI), abgesehen von denen, die von angeborener abnormer Beschaffenheit herrühren, alle ausscheiden, da sie auf mangelnder Reinlichkeit, und vor allem auf unreinem Geschlechtsgenuss beruhen. Abraham dürfte sich allerdings wegen hygienischer Gründe in seinem hundertsten Lebensjahre wohl kaum haben zu beschneiden brauchen, und ist ja auch nicht, wie Verf. (S. XIX) über Ludwig XVI berichtet, wegen Mangels an Nachkommenschaft zu dieser Operation ärztlich aufzufordern gewesen. Es bleibt also nur die vom Verf. in dankenswerther Weise auseinandergesetzte Disposition zu ihnen übrig.

In der zweiten Abhandlung stellen Dr. A. Kehlberg u. Dr. L. Löwe „die rituelle Circumcision vom medicinischen Standpunkt aus" dar (S. 1—40). Das Studium dieses Theiles kann, da nach der Anordnung unserer Weisen jeder Gelehrte das Schreiben, Schlachten und Beschneiden wohl verstehen soll (Chull. 9a), unseren Rabbinern nicht dringend genug empfohlen werden; dies bezieht sich jedoch nur auf die Kenntniss der Sache, nicht auf die Annahme alles darin Verordneten. Unserer Meinung nach wird ein geübter Mohel unvergleichlich geeigneter zur Vornahme der Operation sein, als die allermeisten Aerzte, die, bis jetzt wenigstens, in so vielen Gegenden höchst selten einmal die Beschneidung auszuführen Gelegenheit haben. Aber geprüft müsste der Mohel allerdings sein (S. 36f), und zwar in erster Linie vom Rabbiner; dieser hat ihn auf Grund eines Befähigungs-Zeugnisses seitens einer von ihm anerkannten medicinischen Autorität die Approbation als Mohel zu ertheilen. Bezüglich der Art der Operation hätten wir zu dem grossen 14 Nr. enthaltenden Instrumentarium (S. 30f.) manches zu bemerken, begnügen uns aber zu erwähnen, dass eine geknöpfte Sonde durchaus wünschenswerth ist, um zu entscheiden, ob es sich um eine leicht oder schwerlösliche Anhaftung der Vorhaut an die Eichel handelt. Sehr gut ist, dass (Nr. 9) Carbolwatte durch Salicylwatte ersetzt ist, und dass Carbollösung ganz fehlt[2]), obgleich

[1]) Einen Fall von Veitstanz durch angeborene Phimose hat Ref. selbst in seiner Praxis beobachtet.

[2]) Ref. kennt 2 Fälle von Brandigwerden des Gliedes und einen eines Fingers bei einem Neugeborenen nach Einwickelung in Läppchen mit schwacher Carbollösung, die sämmtlich tödtlich verliefen. Dass nach solchen auch bei Erwachsenen Finger brandig werden können, oder amputirt werden müssen, findet sich in den med. Zeitschr. mehrmals illustrirt.

vorheriges und nachherigs Begiessen des Gliedes mit 3%iger C. empfohlen wird (S. 31). Unseres Erachtens aber ist bei der Beschneidung überhaupt nicht die anti-, sondern nur die aseptische Methode am Platze, wie ja auch einer der grössten und beschäftigsten Operateure in Edinburg das sogenannte Listersche Verfahren (S. 23) vollständig verwirft und dem Entdecker der Gefahren des Luftzutritts, Suérin, folgend, nur abgekochtes Wasser u. reine Wundwatte verwendet. Sterilisirtes Collodium ist daher dem Jodoform-Coll. (N. 10) vorzuziehen.

Die folgende dritte geschichtliche Abhandlung (S. 44—238), die die Entwickelung u. Bedeutung der Beschneidung von den ältesten Zeiten bis ans Ende des Mittelalters schildert, mit ihren vielen Widersprüchen mag einem Theologen zur Kritik überlassen bleiben. Der „Brauch" soll nach der Darstellung des Verf. schon im Heidenthum gewurzelt haben; nun denke man: Selbstpeinigungen, Verstümmelung selbst des Kopfhaares werden als heidnisch verboten, während die für Abraham doch gewiss recht schmerzhafte Operation im Gegensatz dazu als echt mosaische Institution ins Gesetz aufgenommen wurde! Weshalb Frauen nicht der Beschneidung unterliegen, kann Verf. aus dem fg. Abschnitt nicht ersehen etc. etc.

Hieran schliesst sich 4. ein Wiederabdruck von M. Steinschneider's Abh. „Die Beschneidung der Araber u. Muhammedaner. Sendschreiben an Gideon Brecher" (239—269), worin hervorgehoben wird, dass i. A. die Art der Beschneidung (Periah) geschichtlich noch weiter zu untersuchen ist (S. 263 f). Bemerkenswerth ist, dass bei der gewöhnlich rohen Art der Beschneidung der Araber etc. nichts von üblen Zufällen erwähnt wird. Aus anderen Berichten ist indess zu ersehen, dass allerdings nicht selten traurige Folgen beobachtet worden sind.

Es folgen als IV (V? vgl. S. 289!) Abschnitt „Talmudisches" (S. 270—336) u. endlich zum Schluss: „die Beschneidung in der neueren Zeit" (S. 337 ff.). Es ist nicht recht einzusehen, weshalb diese beiden Theile von dem historischen (III), mit dem sie sowohl den Hrsgbr. als den Verf. theilen, getrennt sind. Ebenso wirkt die besondere Paginierung der Rawitzkischen Arbeit äusserst störend; vielleicht hat jedoch hier den Herausgeber das richtige Motiv geleitet, dass dieselbe eigentlich in einen Anhang gehört hätte. Als fühlbaren äusserlichen Mangel müssen wir auch das Fehlen eines (S. 42 ausdrücklich versprochenen) Inhaltsverzeichnisses und eines Registers hervorheben.

Im einzelnen können wir es uns nicht versagen, auf die herrliche Erklärung von II. M. 4, 25 wie auch auf manche schöne Stelle im talmudischen Theil zu verweisen.

Das Ziel der Herren Verf. ist jedenfalls bei der allgemeinen Geistesrichtung unserer Zeit ein höchst verdienstliches.

Grottkau. Kgl. Kreisphysikus Dr. Kornfeld.

Dr. med. L. Katzenelson, die normale und pathologische Anatomie des Talmud. Ins Deutsche übersetzt von N. Hirschberg aus Libau. [Aus Kobert, Historische Studien, Bd. V, 164—296.]

Herr Prof. Kobert in Dorpat hat sich den Dank aller Freunde der Geschichte der Medicin dadurch erworben, dass er diese treffliche Arbeit ins Deutsche übersetzen liess und in die sonst nur den Arbeiten des pharmakologischen Institutes zu Dorpat gewidmeten Studien aufnahm.

Die seit 1889 in russischer Sprache als Inauguraldissertation in Petersburg gedruckte Abhandlung des als Fachmann und gründlicher Kenner der talmudischen Litteratur in seltener Weise zu dieser Untersuchung befähigten Dr. Leon Katzenelson wird durch diese fliessende und, von Einzelheiten abgesehen, wohl auch treue Uebersetzung der Wissenschaft erst zugänglich gemacht, die auf eine Arbeit von gleicher Zuverlässigkeit und Sachkunde bisher verzichten musste.

Ob Spuren des Einflusses der jüdischen Medicin in der unseren fortwirken oder nicht, die Erfoschung und Feststellung der im Talmud nachweisbaren medicinischen Anschauungen und Kenntnisse bleibt nicht nur für die Erklärung der Realien dieser weitschichtigen Litteratur, sondern auch für die Geschichte der Wissenschaften überhaupt ein verdienstliches Unternehmen.

Ohne dem Urtheil der Berufenen vorgreifen zu wollen, mag hier nur im Allgemeinen der wohlthuende Eindruck bezeichnet werden, den die vorurtheilslose Abwägung der über die alte jüdische Litteratur zerstreuten Aeusserungen in allen Fragen der normalen und pathologischen Anatomie zu machen geeignet ist. So lückenhaft sich uns auch durch die Natur der Quellen, die dieses Gebiet nur zufällig und von der Sache fernliegenden Gesichtspunkten aus behandeln, dieses System altjüdischer medicinischer Anschauungen darstellt, so fällt doch selbst in den erhaltenen Bruchstücken die Selbstständigkeit auf, die eine Unabhängigkeit von der griechischen Wissenschaft und ein gesundes, ursprüngliches Urtheil aus eigener Beobachtung ergiebt. Die Erforschung des menschlichen Knochenbaues zeigt sich in Einzelheiten sogar Galenus überlegen, dessen Beschreibungen nur aus seiner ausschliesslich an Thierleichen geübten Zergliederungskunst sich erklären.

Von hohem Interesse ist im Besonderen der Nachweis, dass die auffallende und oft bemängelte Zählung von 248 Gliedern des Menschen von den Ergebnissen des Kochprocesses von Leichen 16—17jähriger Individuen hergenommen ist. Der Aufzählung und Terminologie dieser 248 Gliedmassen hat Dr. Katzenelson unter dem Titel רמ"ח אברים (Petersburg 1888, 8°) eine hebräische Schrift gewidmet, die der Aufmerksamkeit Aller empfohlen sein mag, die von der früher von Dr. Rabbinowicz in seiner médecine du Talmud gegebenen Lösung des Problems, welche die Section von Embryonen zur Voraussetzung nimmt, sich nicht befriedigt fühlen.

Zuletzt hat Dr. Katzenelson, der seine spärliche Musse als Ordinateur des Alexander-Krankenhauses in St. Petersburg unermüdlich der Erforschung der biblischen und talmudischen Medicin widmet, in der Sammelschrift היקב (Petersburg 1894, 8°) p. 41—80 das viel behandelte Problem der in der Z.-Schrift besprochenen Krankheitsformen des Aussatzes zum Gegenstande einer durch ihre Sachlichkeit, wie durch die meisterhafte Beherrschung des hebräischen Ausdrucks gleich sehr bemerkenswerthe Untersuchung gemacht.

Möge es dem ausgezeichneten Fachmanne beschieden sein, das Werk, das er über die so schwierigen und selbst für gewiegte Kenner des Talmud spinösen Gebiete der sog. Reinheit und Unreinheit unter dem Namen טומאה וטהרה zu schreiben sich vorgesetzt hat, zu Ende zu führen und die Wissenschaft mit einem neuen Ariadnefaden für dieses weit gezogene Labyrinth zu beschenken.

David Kaufmann.

The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX. 15 to XLIX. 11) together with the early versions and an English translation followed by the quotations from Ben Sira in Rabbinical litterature edited by A. E. Cowley M. A. and Ad. Neubauer M. A. With two facsimiles. Oxford. Clarend. Pr. 1897.

In dem vorliegenden Buche sind die Fragmente des hebräischen Sirach, deren erstes durch Schechter glücklich entdeckt und in seinem Werthe richtig erkannt wurde, mit anerkennenswerther Schnelligkeit und in würdiger Ausstattung publicirt. Die Ausgabe enthält ausser den im Titel verzeichneten Zugaben noch eine längere Vorrede (IX–XV) und ein Glossar (XV—XXX), in welchem die selteneren Wörter, die sich in den Fragmenten finden, verzeichnet sind.

Die Wichtigkeit dieser Texte für die Geschichte der hebräischen Sprache braucht natürlich nicht erst besonders betont zu werden. Man ist doch einigermassen überrascht zu sehen, dass dieses um 200—170 v. Chr. verfasste Buch in so klassischem Hebräisch geschrieben ist. Dass diese durchaus kräftige und um den Ausdruck nirgends verlegene Sprache eine rein künstliche, antikisirende sei, wird man kaum annehmen können. Grade die verhältnissmässige Leichtigkeit, mit der der Verfasser neue Formen bildet (die Herausg. machen S. XXXII des Glossars s. v. מטה mit Recht auf die Nominalbildungen mit dem Präfix מ aufmerksam), zeigt, dass hier noch ein lebendiger Sprachtrieb in der Entwickelung begriffen ist. — Dem Urtheil der Herausgeber, dass der Stil „stands throughout on an altogether higher level than that, for instance, of Chronicles Ecclesiastes or the Hebrew parts of Daniel" wird man beipflichten. — Indessen muss hier doch mit in Anschlag gebracht werden, dass unser Autor, der niemals wie etwa der Prediger verwickeltere Gedankenreihen zum Ausdrucke zu bringen hat, schon durch die äussere Form, den straffen Parallelismus membrorum, zum engsten Anschlusse an die älteren Muster gedrängt wurde.

Durch diese äussere Form und das Bestreben, die einzelnen Verse und Vershälften nicht unverhältnissmässig über einander hinauswachsen zu lassen, sind wohl auch manche besonders prägnante oder sonst auffällige Ausdrücke zu erklären. So חיי מתן אל תחי 40,28 „Von Almosen lebe nicht" (wörtl. ein Leben von Almosen lebe nicht) vgl. auch חיי יין ושכר 40,18 „ein Leben bei Wein und Trank" (dergleichen Verbindungen mit חיים finden sich im A. T. nicht; neuhebr. ו. חיים של שלום dgl.); ימי אין מספר 41,13 (Gegensatz ימי מספר). Hierher gehört auch der Mangel jedes Kennzeichens beim elliptischen Nachsatze eines Bedingungssatzes in אם תבשלו לשמחת עולם 41, 9 u. ff. „wenn ihr strauchelt, (so ist es) zur Freude der Welt", wo der Nachsatz also nur durch die Pause in der Rede (und einen dementsprechenden Ton) markirt wurde. — Bemerkenswerth ist auch die Construction von יש in יש מהם הניחו שם 48, 8a und יש מהם עשו יושר ויש מהם המליאו מעל 48, 16 (nur einmal mit relativischer Anknüpfung, die in diesem Falle unvermeidlich war ויש מהם אשר אין לו זכר 48, 8b wie sonst im A. T.). — Ein jüngerer Gebrauch ist wohl die Verbindung בין — ל in בין רב למעט 42, 4b „(Schäme dich nicht) zu kaufen viel oder wenig" (wonach die Uebers „of buying between much and little" zu corrigiren ist) wie ähnlich im Neuhebr. בין — בין „sowohl — als auch". — Ohne sonstige Analogie ist die Anwendung der Präposition ב in בשנים (גם לכן הם בשנים נאצלו) 46, 8 „zwei an Zahl", wenn man nicht an die damit vielleicht entfernt verwandten Gebrauchsweisen derselben arab. Präposition erinnern will, die Nöldeke (zur Grammatik des klassischen Arabisch § 47 gegen Ende) verzeichnet hat.

Natürlich erhält auch das hebräische Lexicon durch die Fragmente manche Bereicherung. Zu bemerken ist der Gebrauch des Hiphil von קרם (יקרים 43, 20c) ohne Object „eine Kruste bilden“ (wohl denominativ); die Verbindung von ברת und הקים mit חק 44, 20c u. 45, 24 (sonst im A. T. in diesem Sinne nur mit ברית verbunden. In dem ersten Falle hat vielleicht das unmittelbar vorangehende עמו ובא בברית 44, 20b zur Wahl eines anderen Ausdruckes Veranlassung gegeben.) — Merkwürdig ist auch das blosse Participium נושבת für „die bewohnte Erde“ und רבה für „die grosse Fluth“. Auf die nicht seltenen Spuren aramäischen Einflusses haben die Herausg. im Glossar bereits aufmerksam gemacht. Sehr interessant ist גמת 40, 16 „Ufer“, das nur noch im Jüd. Aram. גיף, כיף (und Christl. Paläst.?), die allerdings Masculina sind, vertreten ist. — Ziemlich seltsam ist auch תסתויד 42, 12, Hithpael v. סוד „insgeheim sprechen“; indessen liegt keine Veranlassung vor, dies mit den Herausgg. (p. XIV Not. 1) als einen „strong Syriasm“ zu bezeichnen. Diese Bildung ist ja bekanntlich in der Mischnâh auch von Verbis I Wâw durchaus üblich התבן u. s. w. und dass uns das Verbum in diesem Sinne nur noch im Syrischen erhalten ist, kann auf Zufall beruhen. — Bei weitem merkwürdiger aber wäre die Form ממחיו 42, 5c, das die Herausg. im Glossar formell richtig als einen nach syrischer Art gebildeten Infinitiv. Piel erklären. Hier ist die ganze Art der Bildung dem Hebräischen sonst völlig fremd und, was noch auffälliger ist, auch die späteren jüdischen Dialecte haben keine Spur von ihr aufbewahrt. Dazu kommt, dass unser Autor sonst den Infinitiv Piel auch von Verb. III. Jod ganz in der alten Manier bildet (משנות 42, 1); überdiess würde man nach hebräischer Art hier eher die Erhaltung des ת der Endung d i. Stat. constr. Verbindung mit dem folgenden עבד בגד erwarten. Unmöglich wäre es ja nicht, anzunehmen, dass auch das Hebräische diese mit מ gebildeten Infinitive hatte; aber vielleicht ist es gerathen, ehe man aus dieser seltsamen Form weitere Schlüsse zieht, andere Beispiele abzuwarten. Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass hier ein Fehler vorliegt. Man könnte z. B. an מיחי denken, gebildet wie גיסו bei Unserem Autor 44, 20d. — בהצהירו 43, 3 ist wohl nicht „by his shining“ wozu das Glossar auf das Talmudische verweist, sondern הצהיר ist Denominativ von צהרים (so auch G. Hoffmann zu Hiob 24, 11). Das Jüd. Aram צהר ist im Hebr. durch צהר vertreten. — Von ותקלם 47, 15b steht nach den Herausg. das letzte Zeichen nicht fest. Die von ihnen nach dem aram. קלם im Glossar angesetzte Bedeutung giebt keinen rechten Sinn. Dazu ist es nicht unbedenklich, anzunehmen, dass schon in so früher Zeit dies bekanntlich aus καλῶς entlehnte Wort nach Palästina gewandert sein sollte. Ist vielleicht ותמלא zu lesen? (G. ἐνέπλησας). — An der Sprache des Autors kann man vielleicht eine gewisse Vorliebe für den Gleichklang bemerken: צניף וציץ 40, 4; עדה ועם 41, 18. Vielleicht ist auch שינת לילה תשנה דעתו 40, 5 nicht zufällig. Vgl. noch die Wortspiele mit Eigennamen (47, 13 von dem Herausg. nicht bemerkt).

39, 23 ist vielleicht בן זעמו zu lesen (Gr. οὕτως). 40, 6 erwartet man für das verderbte Wort לחוק (לקחק) etwa נחת (Pred. 4, 6). — 40, 10 על רשע נבראה רעה — ובעבורו תמוש כלה hat der Gr. in der 2. Vershälfte καὶ δι' αὐτοὺς ἐγένετο ὁ κατακλυσμός, ist also immerhin ein Zeuge dafür, dass die Negation, die die Herausg. in der Uebersetzung hinzufügen, fehlte. Man möchte für תמוש eine Form von נמש vermuthen. 42, 18 ist מעורמיהם (auf תהום und לב bezogen) gewiss nicht „their nakednesses“, sondern „ihre List“. 39, 30b ist als letztes Wort משעים zu ergänzen.

Darauf weist auch das vermeintliche פט am Rande hin. ט ist verschrieben oder verlesen für ש; vgl. auf derselben Seite (40, 4) die Randlesart עושה für עוטה.

40, 14 ist שאתו vielleicht mit Schîn zu lesen, יניעו für יגילו und עד für das erste עם: „Bis sie bei seinem Unglücke in die Hände klatschen". — In der schwierigen Stelle 43, 4a scheint sich מוצק doch auf den Metallguss zu beziehen; das vorhergehende Wort dürfte חם „die Hitze" enthalten. „Weissglühhitze"? Ezech. 22, 20?

Von der grössten Bedeutung sind die Fragm. natürlich für die Versionen, für deren kritische Werthung erst jetzt eine feste Grundlage gegeben ist.

Hier möge zunächst eine — durchaus nicht erschöpfende — Sammlung von Stellen folgen, die die Textgestalt, welche dem griechischen Uebersetzer vorlag, näher veranschaulichen kann.

30c באוצר καὶ ἐπὶ τῆς γῆς l. בארץ. 40, 5 אך קנאה θυμὸς καὶ ζῆλος l. אף קנאה. 40, 20 יין ושכר οἶνος καὶ μουσικὰ l. ושיר. 41, 11 הבל אדם πένθος ἀνθρώπων l. חבל. 41, 14 שמעו בנים συντηρήσατε τέκνα l. שמרו. 41, 16c כל הכלם πάντα πᾶσιν כל לכלם. 41, 19d מתת שאלה λήμψεως καὶ δόσεως l. מתת ומשא. 41, 21b מחשבות ἀπὸ ἀφαιρέσεως l מהשבית. 42, 6 תפתח κλεῖσον l. מפתח „Schlüssel" und übertrug dies frei. 42, 8d צנוע δεδοκιμασμένος l. צרוף. 42, 9 מטמונת שקר ἀπόκρυφος ἀγρυπνία l. שקד. 43, 2 מה נורא σκεῦος θαυμαστόν l. מאן aram. „Geräthe". 43, 4b שלוח τριπλασίως l. eine Form v. שלש. 43, 5 ינצח κατέσπευσεν dachte an נחץ. 43, 19 כספיר σκολόπων l. סיר „Dorn". — 43, 22 טל פורע δρόσος ἀπαντῶσα l. פוגע. 43, 23b ויט ἐφύτευσεν l. ויטע. 44, 23b ויכוננה καὶ ἐπέγνω αὐτόν l. ויבוננהו. 46, 6c למען דעת כל גוי חרם ἵνα γνῶσιν ἔθνη πανοπλίαν αὐτῶν l. etwa הודם. 46, 15 נאמן רועה πιστὸς ὁράσεως l. ראה. 46, 6b ויכנהו ברבבה καὶ ἤνεσεν αὐτὸν ἐν εὐλογίαις Κυρίου l. בברכה. 46, 18c כברזל ὡς κασσίτερον l. כבדיל. 49, 9 את איוב τῶν ἐχθρῶν l. אויב.

Natürlich ist niemals mit Sicherheit zu sagen, dass der Text auch wirklich die LA hatte, welche der Uebersetzer zum Ausdrucke bringt. Vielmehr macht es die ganze Art seiner Uebertragung wahrscheinlich, dass er sich wohl auch manchmal nur verlesen hat.

Was sein Verständniss des Textes anlangt, so ist es ziemlich unvollkommen und seine Kenntniss des Hebräischen kann nicht eben bedeutend genannt werden.

Vgl. להקטיר ריח ניחח ואזכרה 45, 16 θυμίαμα καὶ εὐωδιάν εἰς μνήμην. ויתן קרנם לאחור 49, 5 ἔδωκαν γὰρ τὸ κέρας αὐτῶν ἑτέροις. So wird man auch annehmen dürfen, dass manche auffällig matte Uebersetzungen auf Mangel an Verständniss zurückgehen. Vgl. 40, 28 ממסתולל ἢ ἐπαιτεῖν. Nur gelegentlich scheint er in tendenziöser Absicht geändert zu haben. 45, 19 ויתאנף καὶ οὐκ εὐδόκησεν. 48, 18c ויגדף אל בגאונו καὶ ἐμεγαλαύχησεν ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ — Im Gegensatze zu seiner Vorlage vermeidet er die Wiederholung desselben Wortes 41, 13, so ימי מספר ἀριθμὸς ἡμερῶν; ימי אין מספר εἰς ἀιῶνας διαμενεῖ. 41, 10b מחהו אל תהו ἀπὸ κατάρας εἰς ἀπωλίαν. — Eine Doppelübersetzung — wohl nur durch Vermischung zweier Texte in unseren Codd. — scheint vorzuliegen in 47, 25; 48, 1. ἕως ἐκδίκησις ἔλθῃ ἐπ' αὐτούς καὶ ἀνέστη Ηλίας προφήτης 'Hebr. עד אשר קם נביא. Dem ersten Satze liegt etwa עד אשר נקם יבא od. בא zu Grunde.

In einer nicht geringen Anzahl von Fällen steht der Uebersetzer dem Texte mit solcher Freiheit gegenüber, dass man seine Uebersetzung eigentlich schon als eine Art Targum bezeichnen kann. 44, 26 ובדבריו יפעל רצון καὶ ἐν λόγῳ αὐτοῦ συγκεῖται πάντα. 43, 27 עוד כאלה לא נוסף, vollständig umgedeutet in πολλὰ ἐροῦμεν και οὐ μὴ ἀφικώμεθα. Nachdem der Uebers. in עוד כאלה seinen Sinn gefunden hatte, musste er נוסף mit סוף in Ver-

bindung bringen. 46, 3 נלחם כי מלחמות ה' τοὺς γὰρ πολεμίους αὐτὸς ἐπήγαγεν. 46, 19 משכבו על נחו עת καὶ πρὸ καιροῦ κοιμήσεως αἰῶνος. 47, 17 עמים הסעירה ἀπεθαύμασάν σε χῶραι. 48, 2 וישבר להם מטה לחם mit völliger Aufgabe des Bildes ὃς ἐπήγαγεν ἐπ' αὐτοὺς λιμόν. 48, 17 בהטות אל תוכה מים καὶ εἰσήγαγεν εἰς μέσον αὐτῶν τὸν Γήων. — 49, 8 ויגר זני מרכבה ἣν ὑπέδειξε αὐτῷ ἐπὶ ἅρματος κερουβείμ. — Diese Fälle liessen sich noch erheblich vermehren. Zu den freien und umschreibenden Uebersetzungen tritt aber, um den Werth des griechischen Textes noch zu vermindern, eine grosse Zahl von Beispielen,, die zeigen, dass der Uebersetzer vielfach nur gerathen hat. Fast bei allen einigermassen schwierigen Sätzen ist dies zu constatiren, mag es sich um seltene Wörter oder Constructionen handeln. Vgl. 43, 4 e לשון מאור תנמר נושבת. Bei dem ersten Worte dachte er an עשן „Rauch", bei dem letzten an נשב „wehen"; daher seine Uebersetzung ἀτμίδας πυρώδεις ἐμφυσῶν. 43, 8 c מהוירתו מרצף רקיע; מרצף fasste er als Nomen, daher ἐν στερεώματι; das letzte Wort nahm er wie מזהיר, daher ἐκλάμπων. 43, 18 יגהה ἐκθαυμάσει gewiss nur gerathen; ebenso 43, 20 καταλύσει für יקרים. — Die Abweichung seiner Uebers. in V. 22 am Anfange ist bereits oben besprochen. Das Folgende דשן nahm er etwa im Sinne von „gedeihen lassen" und gab dies durch ἱλαρώσει frei wieder. — 46, 7 b להתיצב קהל ἀντιστῆναι ἐναντι ἐχθροῦ. Er rieth bei der Uebertragung von בפרץ und musste demgemäss ändern. 46, 19 כפר χρήματα. ib. ונעלם gab er in Erinnerung an Gen. 14, 23 durch ἕως ὑπο δημάτων wieder. 47, 7 b ויתן בפלשתים ערים καὶ ἐξουδένωσεν τοὺς Φυλιστείμ τοὺς ὑπεναντίους. Das letzte Wort mag er צרים gelesen oder so aufgefasst haben; das Vorhergehende ist dann darnach zurecht gemacht. 48, 8 המושח מלא תשלומות ὁ χρίων βασιλεῖς εἰς ἀνταπόδομα; er dachte an מלך und שלם „bezahlen". 48, 15 b במרום שירה ἐν πάραβαβολαῖς αἰνιγμάτων? Sollte dies משל חידה v. 17 sein? 48, 17 c ויחסם הרים חקה καὶ ᾠκοδόμησεν κρήνας εἰς ὕδατα. Er verstand den Text nicht und scheint nach Gutdünken mit Erinnerung an ואשר עשה את הברכה II Kön. 20, 20 geändert zu haben.

Die hier aufgezählten Abweichungen vom hebräischen Texte sind solche, dass sie späteren Händen unmöglich angehören können, sondern von dem Uebersetzer selbst herrühren müssen. Natürlich hat auch der griechische Text selbst manche Aenderungen erfahren. (Vgl. z. B. 39, 18 ואין מעצור לתשועתו καὶ οὐκ ἐστὶν ὃς ἐλαττώσει τὸ σωτήριον αὐτοῦ; aber Clem. Alexandr. hatte (vgl. Holm. Pars.) ἐλάττωσις εἰς τὸ σωτ. αὐτ. also wie der Hebr.). Es fehlen in ihm eine Anzahl Verse. die im Original erhalten sind. Andererseits hat er auch wieder einzelne Verse, die wir beim Hebräer vermissen; die Frage, ob sie alle ursprünglich sind und nur in unserer hebräischen Handschrift fehlen, wird nicht allgemein zu entscheiden sein. — Eine allen griech. Codd. gemeinsame Verderbniss 41, 1 d (καὶ ἔτι ἰσχύοντι ἐπιδέξασθαι) τροφήν wird durch das Original לקבל תענוג sicher geheilt; es ist natürlich τρυφήν zu lesen.

Wenn es gestattet wäre, in unserer griechischen Uebersetzung einen mittleren Typus der griechischen Bibelübersetzungen im Allgemeinen zu sehen, so müsste deren kritischer Werth erheblich sinken. Die Herausgeber machen schon selbst mit Recht darauf aufmerksam, dass der Text, der dem Uebersetzer vorlag, damals nur wenig über sechzig Jahre alt war. Dazu kommt nun aber, dass er sich in der Familie, der ja auch der Uebersetzer angehörte, am Reinsten erhalten konnte und anzunehmen ist, dass der Enkelmit dem Werke seines Ahnen möglichst pietätvoll umgegangen sein wird. Und trotzdem so starke Differenzen! Oder sollten alle Mängel daher rühren, dass unser Uebers. grade ausnahmsweise geringe Kenntnisse im

Hebräischen besessen hat, und sollte er dies mit der captatio benevolentiae in seinem Prolog haben verschleiern wollen? Verneint man diese Frage und nimmt an, dass auch andere Uebersetzer ungefähr auf demselben Niveau gestanden haben, dann müsste allerdings durch unsere Fragmente allen alttestamentlichen Exegeten das Gewissen in Bezug auf die Benutzung des LXX erheblich geschärft werden. — Noch eine kurze Bemerkung über die syrische Uebersetzung sei gestattet. Sie stimmt theils zum Originale, theils zum Griechen und ist vielleicht zum Theile, wie das bei den syrischen Versionen vielfach der Fall ist, nach dem Griechen corrigirt. Nur ein Stück Cap. 43, 3—10 ist eine fast wörtliche Uebersetzung aus dem Griechischen ohne wesentliche Differenz und in auffälligem Gegensatze zum Hebräer. Vermuthlich ist das Stück später zur Ausfüllung einer Lücke eingeschoben worden (ähnlich wie die ältere syrische Uebersetzung des ersten Makkabäerbuches im Codex der Ambrosiana durch die jüngere ergänzt wurde).

Es könnte noch Mancherlei über Text und Versionen gesagt werden, wenn nicht der für diese Anzeige zu Gebote stehende Raum schon ohnedies etwas überschritten wäre. Vielleicht bietet sich aber Gelegenheit, auf Einzelnes noch an anderer Stelle zurückzukommen.

Wir schliessen mit dem Wunsche, dass uns weitere glückliche Funde noch andere verloren geglaubte Werke des hebräischen Alterthums wieder bringen mögen.

Siegmund Fraenkel.

Wissenschaftliche Privat-Bibliotheken. Der Herausgeber des „Verzeichnisses von Privatbibliotheken", G. Hedeler in Leipzig, Nürnbergerstr. 18, wird dem kürzlich erschienenen I. Band (Amerika) demnächst den III. Band (Deutschland) folgen lassen. Um diesen wichtigen Theil möglichst vollständig zu gestalten, besonders hinsichtlich wissenschaftlicher und technischer Sammlungen, richtet derselbe an alle Besitzer hervorragender Bibliotheken die Bitte, ihm, soweit nicht schon geschehen, Angaben über Bändezahl, Sonderrichtung etc. ihrer Bücherbestände zur unentgeltlichen Benutzung zu senden. Bei den im I. Band kurz beschriebenen 601 amerikanischen Privatbibliotheken fanden Sammlungen unter 3000 Bänden nur dann Aufnahme, wenn hoher Werth, Seltenheit etc. dies rechtfertigten oder wenn es sich um bedeutende Specialsammlungen handelte. Eine ähnliche Begrenzung ist auch für die übrigen Bände nöthig. Neben Büchersammlungen litterarischer oder allgemeiner Richtung werden wissenschaftliche und technische Fachbibliotheken gerade im III. Band ganz besonders berücksichtigt. Für die Allgemeinheit dürfte das „Verzeichniss", dessen Benutzung ein jedem Band beigegebenes Sachregister erleichtert, auch insofern Intresse bieten, als dasselbe dazu beitragen kann, dass manche wichtige im Privatbesitz befindliche und daher gegenwärtig meist nur Wenigen bekannte Bücherschätze bei wissenschaftlichen und litterarischen Forschungen mehr als bisher zu Rathe gezogen werden. Wer sich des Besitzes einer geeigneten Fach- oder Hausbibliothek erfreut, sollte die Mühe einer kurzen Mittheilung nicht scheuen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Assyriologische Studien.

Von
D. Feuchtwang.

II.

Nahum.

Der vorletzte Vers in Nahum lautet: „Es schlafen deine Hirten, König von Assur, es liegen im Schlummer deine Edlen, zerstreut ist auf den Bergen dein Volk, niemand sammelt". — Die Erwähnung Assurs an dieser Stelle hat mich schon vor etwa zehn Jahren veranlasst, den Propheten Nahum einmal von assyriologischem Standpunkte aus zu lesen; es wuchs daraus meine ungedruckte Doctordissertation heraus, in der ich damals wohl manches sagte, das mir selbst als kühne Hypothese galt. Ich hätte nicht gedacht, dass nach zehn Jahren, während welcher die Assyriologie ungeahnte Fortschritte gemacht hat, gewiegte Forscher in Manchem zu ähnlichen Resultaten kommen werden, wie ich damals; leider, so muss ich sagen, habe ich die, mir nicht druckfähig scheinende Arbeit nicht wenigstens in den Hauptsachen veröffentlicht, so dass mir die Leser aufs Wort glauben müssen, wenn ich sage, dass ein sehr grosser Theil meiner damaligen Behauptungen sich nun bei völlig unabhängigen Forschern wiederfindet[1]).

Nahum prophezeit über Ninive's Fall und Untergang. Schon den ältesten Commentatoren war die ungeheure Lebendigkeit der Schilderungen aufgefallen, so sehr, dass J. G. Kalinsky (1748) Illustrationen zu unserem Propheten herausgab und sich dazu eine assyrische Geschichte und Archaeologie fabricirte

Die Mittheilungen des Proph. Nahum sind um so kostbarer, als sie von einem Augenzeugen herrühren. Denn darüber sind die Exegeten und Geschichtsforscher nun wohl einig, dass Nahums Schilderungen und Beschreibungen keine Phantasiegebilde sein können. Nur Winckler (Geschichte Israels pag 101) ist skeptisch geblieben. Das erste Capitel wird von den jüngsten Auslegern (Bickell in den Sitzungsberichten der Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Cl, Bd. CXXXI, Heft V;

[1]) Billerbeck und Jeremias „der Untergang Ninive's" in den Beiträgen zur Assyriologie, III 87—188.

Jeremias-Billerbeck l. c. pag. 88 Anm.) als unecht bezeichnet und bildet nach ihnen einen alphabetischen Psalm.

Ich glaube das nicht, sondern halte aus ernsten Gründen das I. Cap. für unbedingt echt. Der alphabetische Psalm Bickells ist mit allen möglichen Gewaltmitteln zurechtgerückt; es werden willkürlich ganze Verstheile dem Alphabet zuliebe vom Anfange an das Ende gesetzt; סירים סבואים (v. 10) übersetzt B. „saftstrotzendes Dorngestrüpp“ (sic!); die Conjectur נִמְעוזו ist direct sprachwidrig, es müsste נִמְעוזו und עָזֻז (von عَاذَ = עוז) lauten, und Ersteres würde dann Bickells Metrum stören.

Nahum stammt, wie er selbst angiebt, aus אלקוש; es ist kaum zu zweifeln, dass damit das assyrische, zwei Tagereisen nördlich vom alten Niniveh, am Ostufer des Tigris gelegene Alkusch gemeint sein wird. Dieser Ansicht sind auch Jeremias-Billerbeck, Franz Delitzsch u. A. —; er ist also recht wohl in der Lage gewesen, Niniveh zu sehen und er hat es auch ohne Zweifel in seiner ganzen Herrlichkeit gesehen; nur dann kann man die grossartigen Schilderungen begreifen, die mit den uns nun vor Augen liegenden Darstellungen auf Assyr. Reliefs übereinstimmen. Darin sind übrigens, wie erwähnt, alle einig, dass wir kein vaticinium post eventum vor uns haben. — Die Zeit Nahums ist durch den Hinweis auf Thebens (No-Ammons) Fall übrigens so ziemlich sicher bestimmt. So wie Jeremias bin auch ich seit Jahren gegen Schrader der Ansicht, dass Nahum wohl mehrere Jahrzehnte nach Thebens Fall das Ereigniss im Gedächtnisse haben konnte; Niniveh wird ebenso fallen wie Theben.

Auch Zephaniah hat zwar lebhafte Schilderungen des kriegerischen Assyrervolkes; so gut unterrichtet jedoch, wie Nahum, über Kriegswesen, Kampfesart, Natur und Charakter der Assyrer ist sonst kein Prophet. Als Zeit seiner Thätigkeit ist die Eroberung Thebens als terminus a quo, als terminus ad quem der Fall Ninives ungefähr anzunehmen, also 664—605. Ueber die Vorgänge bei der Zerstörung des Assyrischen Reiches haben wir vor Allem die griechischen Nachrichten zu berücksichtigen. Was Berossos und Abydenus mittheilen, ist kaum verwendbar und auch Ktesias' Nachrichten sind sagendurchwirkt. Schon Duncker (Geschichte d. Alterth. II, 457) weist Ktesias den richtigen Platz an. Es ist sicher, dass Alles, was von Zügen der vereinigten Meder und Babylonier zur

Zeit des Sardanapal-Osapar-Asurbanipal gegen Niniveh erzählt wird, auf geschichtlicher Basis ruht; nur ist das, was von der Zerstörung N.'s handelt, auf eine spätere Zeit zu übertragen.

Die Berichte der Griechen und Römer über Ninives Fall sind folgende: Herodot I, 106 u. 107; Polyhistor [Euseb. Chron. 23, 16—19]; Syncellus 396 I; Abydenus [Euseb. 35, 28—37]; Josephus Ant. X, 22 (Niese).

Diese Angaben hat neuerdings Winckler in den „Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte" und in seinen „Forschungen" einer Kritik unterworfen. Er weist überzeugend nach, dass für die Eroberung Ninives nur Herodot und Polyhistor-Abydenus in Betracht kommen, deren ersterer nur eine Eroberung durch die Meder, deren letzterer nur eine solche durch die Babylonier annimmt. Die Zerstörung Ninives hat unter dem letzten Assyrerkönig Sin-šar-iškun, dem Nachfolger des Assur-itil-ili-ukin-ni, Sohn des Asurbanipal, stattgefunden.

In diesem Jahre hat nun der Assyriologe Messerschmidt in den „Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, 1" die Inschrift der Stele Nabunaids, Königs von Babylon, veröffentlicht, welche die erste inschriftliche Nachricht über den Fall Ninives enthält. Die Resulate M's, der seine Untersuchung auf alle vorhergegangenen Resultate der Forschung stützt, sind thatsächlich überraschende.

Die Columne II dieser Inschrift lautet:

. . . . . einen Helfer gab er ihm, einen Genossen gewährte er ihm. Den König der Ummanmanda, der seinesgleichen nicht hat, unterwarf er seinem Befehle, liess ihn kommen zu seiner Hilfe. Oben und unten, rechts und links warf er wie ein Flutsturm das Land nieder, rächte Babylon, mehrte die Vergeltung. Der König der Ummanmanda, der furchtlose, zerstörte ihre Tempel, die der Götter von Assur allesammt; und die Städte im Gebiete des Landes Akkad, welche dem Könige des Landes Akkad feindlich gewesen waren, ihm nicht zu Hilfe gekommen waren. Er zerstörte ihre Heiligthümer, liess keines übrig, verwüstete ihre Städte, machte übermässig wie die Sturmflut Der König von Babylon, das Verhalten Marduks, welches in Plünderung bestand, schmerzte ihn, er legte seine Hand nicht an die Heiligthümer der Götter allesammt. Es blieb wohlbehalten. — Nicht Bett . . . . legte er sich nieder."

Der Text spricht von einem Angriff der Ummanmanda auf Assyrien. Im Verein mit diesen wird ein König von Baby-

lonien genannt; es kann also nur die Zeit vor Nabopolassars Thronbesteigung 626 bis 606 in Erwägung kommen; es kann aber auch nur von dem letzten entscheidenden Kampfe gegen Assur die Rede sein. Aus den Worten: „einen Helfer gab Marduk ihm (dem Nabopolassar)", „liess ihn kommen zu seiner Hilfe" und „die Städte an der Grenze von Akkad, welche mit dem Könige von Akkad (Babylonien) verfeindet waren, ihm nicht zu Hilfe gekommen waren" geht hervor, dass Nabopolassar zuerst allein vorgegangen, und dass er in Bedrängniss gerathen ist. Die Ummanmanda (Meder) sind mit dem Babylonier im Einverständniss. Der Ruf Nabopolassars wird von den Medern [welche seit Asurbanipal immer weiter gegen Assyrien vorgedrungen sind] gehört; sie zerstören das Land vollständig. Die Frage ist nun: wer hat Ninive zerstört? Der König der Ummanmanda wird als derjenige bezeichnet, der Rache genommen hat für Bobylon; hier wird auf die Zerstörung Ninives angespielt: so wie es Babylon ergangen ist, wird es Ninive ergehen! Nabopolassar selbst hat an dem Zerstörungswerke nicht direct Theil genommen; es wird ausdrücklich betont, dass er „seine Hand nicht an die Heiligthümer der Götter gelegt", womit Winckler's Bedenken (Unters., pag. 63), dass ein Babylonier unmöglich bei der Zerstörung der heiligen Stadt betheiligt gewesen sein könne, wegfallen. In Col. X derselben Inschrift erzählt Nabunaid, dass Sin über seine Stadt ergrimmt, die Ummanmanda kommen liess, und das, diese den Tempel Ḫul-ḫul zerstörten. Im Anfange seiner Regierung erhält er im Traum den Auftrag, den Tempel wiederzubauen und die Verheissung, dass die Ummanmanda vertrieben werden würden; es heisst in der betr. Inschrift: „als das dritte Jahr heran kam, vertrieb Cyrus die Ummanmanda". Dieses dritte Jahr ist 553. Der Tempel Ḫul-ḫul aber ist nach der Nabunaid-Inschrift 59 Jahre lang verwüstet gewesen; durch Rückrechnung gelangt man in das Jahr 607 als dasjenige, in welchem die Ummanmanda Harran zerstört haben. Sie waren also zur Zeit der Zerstörung des assyr. Reiches bis Harran gekommen. Dem assyrischen Reiche wurde also durch Zerstörung Ninive's von den Medern u. Babyloniern ein Ende gemacht.

Dass Nahum Assyriasmen gebraucht, kann ernstlich nicht behauptet werden. Wohl aber zeigt er eine auffallende Vertrautheit mit den localen und terrritorialen Verhältnissen, und kennt den Kriegsschauplatz und den Belagerungsplan genau, was aus einzelnen Stellen hervorgeht. Er spricht III, 12

u. 13 von „allen assyrischen Befestigungen“; der auf Ninive vorrückende Angreifer musste die auf seinem Wege gelegenen befestigten Vorposten, Wartthürme, Forts im Vorfelde nehmen. Kam der Feind von Norden oder Osten, so liess er die Befestigungsgruppe von Nimrud links liegen. Unter den „Thoren des Landes, die sich ihm (dem Feinde) aufgethan“ und den „Riegeln, die das Feuer frisst“ sind die Versperrungen und Befestigungen im Vorfelde der grossen Festung gemeint, die der Angreifer nehmen musste: Verhaue, Passsperren, Verrammlungen, Villen, Lustgehege und Forts. Die Kämpfe, von denen Nahum III 12, u. 13 und II, 5 spricht, sind die Kämpfe, die sich im Vorfelde abspielten. Die Ueberlieferung, dass die Wälle Ninive's durch Wasserfluten geöffnet wurden „die Thore der Ströme öffnen sich, und der Palast erbebt“ (Nah. II 7) hat einen grossen Grad von Wahrscheinlichkeit. Zur Zeit der Schneeschmelze schwillt der Choser gewaltig an, und es ist leicht möglich, dass er die Stauanlagen durchbrach und mit ganzer Wucht gegen die Dämme stürmte, um schliesslich die Festungsmauern zum Einsturz zu bringen. Durch die so entstandene Bresche sind die Mederschaaren eingedrungen. Ausserordentlich lebhaft und naturgetreu schildert Nahum den verzweifelten Kampf der Belagerten, das Getümmel der rasselnden Waffen und Wagen, die letzten Versuche der Besatzung Ninives, die Festung zu retten.

Das sind keineswegs allgemeine Ausdrücke, in denen sich N. bewegt, sondern höchst lebendige, wirklicher Anschauung entsprechende und entspringende Beschreibungen. „Der Zertrümmerer rückt heran . . . seiner Helden Schild ist roth gefärbt, roth die Soldaten; wie Flammenfeuer ist der Wagen und die Speere sausen.“ „Auf den Strassen rasen die Kriegswagen, sie überrennen einander auf den Plätzen, sie gleichen Flammen und funkeln wie Blitze“ (Nah. II 2, 4, 5). „Peitschenknallen, lärmendes Rädergerassel, jagende Rosse, hüpfende Wagen; bäumende Rosse, Flammenschwerter, Lanzenblitze . . .“ (Nah. III 2, 3). Hier hat man eine getreue Schilderung der assyrischen Bewaffnung. Die mit glänzendem Blech gepanzerten, mit Metallschienen versehenen und mit Waffen ringsum behängten Streitwagen mit den prächtig geschirrten Gespannen, wie wir sie auf vielen assyrischen Reliefplatten sehen, entsprechen vollkommen diesen Worten. Die Abbildungen zeigen uns die Wagen, ähnlich den ägyptischen, nur viel reicher verziert. Deichsel und Wangen

sind mit Metallnägeln und Platten beschlagen. Die Räder tragen an den Speichen glänzende Verzierung. An beiden Seiten des Wagens sind Köcher angebracht, in welchen Pfeile und Streitäxte liegen. Um Stirn, Hüften und Brust der herrlich aufgezäumten Rosse laufen Troddeln in zwei Reihen. Ebenso stimmt mit den vorauszusetzenden Thatsachen Nahums Wort: „sie eilen auf die Festungsmauer, das Sturmdach wird errichtet." (II, 6).

Es ist erwiesen, dass viele westasiatische Festungen mit gemauerten Hohlräumen ausgestattet waren und, falls sie fehlten, leichte Auf- und Anbauten errichtet wurden. Diese gewährten den Vertheidigern Deckung gegen Geschosse und Feuerbrände. Sie bestanden meist aus Holzgerüsten und waren mit Thierhäuten, feuchten Geweben und Lehmschlag eingedeckt; die Wände wurden auch oft aus lufttrockenen Ziegeln aufgeführt. — Die durch den gewaltigen Ansturm der feindlichen Belagerungswerke gelegten Breschen mussten sofort ausgebessert werden; es mussten also stets Holz, Erde, Matten, Ziegel und Wasser vorräthig sein. Das ist es was Nahum sagt: „Wasser für die Belagerung schöpfe Dir, verstärke die Bollwerke, tritt Thon, stampfe Lehm und verfertige Ziegel" (Nah. 3, 19). — Der Vers II, 8 wird wohl am besten mit Jeremias (l. c.) so aufgefasst werden: „Und die Königin wird entdeckt, die hinaufgestiegen war, und ihre Mägde ächzen wie die Tauben und schlagen ihre Brüste". „Die Königin ist in ihre Kemenate gestiegen, um sich zu verbergen und mit ihren Dienerinnen zu klagen"; diese „ächzen wie die Tauben", wie es häufig in den Bab. Busspsalmen heisst: „Kima summâti ida mam" (IV R. 26, 38/59, 27, 3; 29, 5).

Auch die Verse II, 12 u. 13 enthalten Anspielungen auf Zustände in Niniveh. „Wo ist die Löwenhöhle, der Beuteplatz für die jungen Leuen, wo einst einherschritten Löwe und Löwin, lauernde Leuen, ohne dass jemand aufscheuchte"; „Der Löwe raubt für seine Jungen, würgt für die Löwinnen, füllt mit Raub das Loch, die Höhle mit Zerfleischtem". In erster Linie sind diese Sätze bildlich zu fassen. Das stolze Niniveh wird mit dem Löwen, die Lebensart der Bewohner mit der eines reissenden Thieres verglichen; wohl denkt der Prophet an die furchtbaren Grausamkeiten, welche die Assyrerkönige stets an unterjochten Völkern verübten, — ganz frei von diesen ist kein orientalischer Herrscher je gewesen — an die Verbrennungen, Schindungen, Köpfungen

und Verstümmlungen der Gefangenen, die in behaglicher Breite und Ausführlichkeit auf Denkmälern beschrieben und bildlich dargestellt werden. Bei der detailirten Beschreibung ausgesuchtester Folterqualen verweilen die königlichen Tafeln mit besonderer Vorliebe.

In zweiter Linie aber spielt hier der Prophet auf den merkwürdigen Luxus „der mit Löwenzüchtung besonders am Hofe Asurbanipals getrieben wurde, der in seinen Hof- und Thiergärten zur Abhaltung grossartiger Jagden Löwen hielt; die Jagden waren Hoffeste im grossen Style und fanden in der unmittelbaren Nähe der königlichen Residenzen statt". „Man kann sich vorstellen, wie schwer die Bauern in der Nachbarschaft dieser Jagdgehege geschädigt wurden, nicht nur durch die Jagden selbst, sondern noch mehr durch das edle Wild. Daher in den letzten Zeiten des Reiches, als sich, wie alle Hoffeste, auch die Hofjagden nur noch in unmittelbarer Nähe von Niniveh abspielen konnten, der jammernde Nothschrei der „misera plebs", welchem Nahum II, 12 u 13 Ausdruck giebt." (Billerbeck.). Die Jagdinschriften Asurbanipals mit den dazu gehörigen Reliefs geben eine treffliche Schilderung dieser Belustigungen der ass. Könige. Ein unveröffentlichtes Inschriftenfragment (vgl. Herzog Realenc., Art. Niniveh) berichtet: „Die Löwenbrut gedieh in den Wäldern und wurde ohne Zahl mächtig. Durch die Beute von Rindern und Kleinvieh wurden sie rasend, die Thiere des Feldes immerfort umbringend; es trauern die menschlichen Niederungen bei Tag und Nacht." Delitzsch weist zu dieser Stelle auf die mehrfach genannten Verse II, 12. 13 hin. Auch in dem Verse III, 17 bekundet unser Prophet Vertrautheit mit assyrischen Verhältnissen; er erwähnt die assyrischen Tafelschreiber (טִפְסַר = dup-šar), welche eine grosse Rolle im Leben der assyrischen Könige spielten; die Tafelschreibkunst, Nabos Weisheit, wird auf das höchste gepriesen, als Ursprung aller Künste.

Was unter מִנּוֹר zu verstehen ist, kann noch immer nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Trotz aller Bedenken halte ich meine seit Jahren gehegte Ansicht aufrecht, dass eine Verstümmelung des assyrischen maṣṣaru vorliege, was Wächter bedeutet (Jeremias bezweifelt neuerdings die Zusammenstellung); maṣṣaru bābi ist der Thürwächter, maṣar muši íkalli ist der Nacht-Palast-Wächter. Nahum spricht

(l. c.) von der grossen Masse der Hofwürdenträger und Beamten, die so viele seien, wie die Heuschrecken.

Der mächtige Schluss der Prophetie lautet: „Es schlafen Deine Hirten, König von Assur, es liegen da Deine Edlen; Dein Volk ist zerstreut in den Bergen und niemand sammelt; keine Heilung giebt es für Deine Verwundung, denn sie ist tödtlich; alle die von Dir hören, klatschen in die Hände äber Dich – denn über wen wäre Deine Bosheit nicht beständig ergangen!!“

Das furchtbare Ende der gewaltigsten Stadt des Orients ist hier in wenigen, markigen Worten gezeichnet. Nicht die Tapferkeit der Belagerer allein entschied das Schiksal dieser Metropole. Wir wissen nicht bestimmt, wie die letzten Streiche geführt wurden. Einig ist die Ueberlieferung darin, dass höhere Gewalten eingriffen, Wasserfluth und Feuerbrand. Niniveh verschwand und mit ihm der Schauplatz unvergleichlichen Glanzes und hundertjähriger beherrschender Grösse, die herrlichste Stadt der damaligen Welt.

Dem Propheten Nahum aber verdanken wir ein merkwürdiges Denkmal der erschütternden Vorgänge, die um und in Niniveh sich abgespielt haben.

Messiaszeit und zukünftige Welt.

Dogmengeschichtliche Studie

von

Rabb. Dr. M. Löwy in Temesvár.

Abr. Geiger (jüd. Ztschft. III, S. 159f., IV. S. 124f.) hat bereits nachgewiesen, dass die Vorstellungen von den letzten Dingen, wie dieselben sich in der traditionellen Litteratur wiederspiegeln, nicht stets die gleichen waren, sondern dass sie sich vielmehr in der talmudischen Zeit — wie G. meinte — wesentlich geändert haben. Während nämlich ursprünglich die „zukünftige“ oder „kommende Welt“ (עולם הבא) noch ganz identisch war mit den „Tagen des Messias“ (ימות המשיח) und mit der Zeit der Auferstehung der Todten, und diese Ansicht auch noch von der Mischna aufrecht erhalten wird (vgl. Lesest. aus der M., S. 41 ff.[1]), wurde später

[1]) Anknüpfend an M. Sanh. X, 1—3. Geiger überblickt hier fast sämmtliche Stellen der M., in denen von der „kommenden Welt“ ge-

zwischen jenen beiden sehr scharf unterschieden. Oder, was dasselbe ist, es wurde die frühere allgemeine Bestimmung: „in der Zukunft" (לעתיד לבוא = עולם הבא) später in zwei, auch dem Inhalt und Wesen nach von einander geschiedene Zeiträume der „Messiastage" und der „zukünftigen Welt" zerspalten.[1])

Geiger hat namentlich den Ausspruch des Amoräers R. Jochanan: כל הנביאי' כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעוה"ב, sowie den Samuel's: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד (Berach. 34b und Parall.) im Auge und bezeichnet demgemäss Stellen, wie Sifrē Deut. § 34, p. 74b (: בהתהלכך וגו' בעוה"ז בשכבך וגו' בשעת מיתה

---

sprochen wird, und findet, dass man sich darunter nicht etwa ein „rein geistiges Leben, unmittelbar nach dem Tode des Körpers beginnend", gedacht habe, sondern dass man sie vielmehr erst nach der „Auflebung der Todten" und nach dem darauffolgenden grossen Gericht verlegte; demnach auch, dass der Glaube an die „k. W." sowohl mit dem an die „Messiastage" (Erlösung), als auch mit dem an die Auferstehung, welche Letztere ja zugleich mit dem Erscheinen des Messias eintrete, völlig identisch war, d. h. also, dass diese beiden Momente — Erlösung und Auferstehung — in Verbindung mit dem Gericht und mit dem seligen Leben in dieser Zeit den Inbegriff der „k. W." bilden und Alles sich auf einen und denselben grossen Zeitraum beziehe. — Dies ist in der That der Standpunkt der M. und überaus zahlreicher Boraitha's. Daher, wie G. selbst schon richtig ausführt, der Umstand, dass z. B. M. Sanh. X, 3: עשרת השבטים אינן עתידין לחזור in der Bor. Sanh. 110b mit dem Ausdruck: אין להם חלק לעוה"ב wiedergegeben wird (vgl. auch M. Sanh. ibid.: אין להם חלק לעוה"ב ואין mit Tos. Sanh. C. XIII: אין להם חלק לעוה"ב ואין עומדין בדין חיין לעוה"ב und Bor. jer. Sanh. 29b c: (אין להם חלק לעוה"ב ואינן רואין לעתיד לבוא), dass ferner „diese Welt" (עולם הזה) in gleicher Weise den „Messiastagen" und der „kommenden Welt" entgegengesetzt wird (z. B. Pea I, 1 und Berach. I, 5), wie auch, dass die Liturgie (Berach. ib. und V, 2) nur von der Messiaszeit, bez. von der Auferstehung spricht, eben weil Beide mit der „zukünftigen Welt" zusammenfallen, und die Letztere darum nicht besonders erwähnt zu werden braucht. — Seltsam erscheint uns daher Berach. I, 5 der Text des jerusalemischen Talmud: כל ימי חייך העוה"ב להביא את ימות המשיח, welcher jedoch, da auch Mech. (Bo C. 16, p. 24) und Sifrē (Reē § 130, p. 101a) mit unserem Mischnatext (כל ימי חייך להביא לימות המשיח) übereinstimmen, gewiss nicht der ursprüngliche sein kann.

[1]) Z. B. Sifrē Deut. § 352p. 145b: ובין כהיפיו שכן בנוי ומשוכלל לעתיד לבא (dafür später auch: לעוה"ב), verglichen mit Sebach. 118b: ובין . . . כתגאי כהיפיו שכן אלו ימות המשיח ר' או' חופף עליו זה העוה"ז כל היום אלו ימות המשיח ובין כתפיו שכן זה העוה"ב (cf. Jalkut z. St., dasselbe, nur anstatt ר' או' hier: ד"א). — Dass der Tempel, nach der letzteren Ansicht, einmal in den „Tagen des Messias" und dann wieder in der „zukünftigen Welt" auferbaut sein würde, das braucht zunächst noch nicht zu bedeuten, dass er inzwischen wieder fallen muss, sondern nur, dass er erst in der „zukünftigen Welt" in vollster Herrlichkeit dastehen werde. —

והקיצות לימות המשיח היא תשיחך לעוה"ב[1]), ibid § 47 p. 83 a (: למען ירבו ימיכם בעוה"ז וימי בניכם לימות המשיח כימי השמים על הארץ לעוה"ב), wo die fragliche Scheidung also, wie man sieht, schon völlig vollzogen ist, als zweifelhaft (nämlich für den Sifrē); dagegen andere, wie Mech. Waj. C. 5, p. 59; Jithro C. 1, p. 67 (: ר' אליעזר המודעי או אם תזכו לשמור את השבת עתיד הקב"ה ליתן לכם שש מדות טובות א"י ועוה"ב ועולם חדש ומלכות בית דוד וכהונה ולוייה), wo dieselbe weniger bestimmt hervortritt[2]), als echt oder alt. Und da der Babylonier Samuel es ist, in dessen obigem Ausspruche diese Scheidung am Schärfsten zu Tage tritt, so dass nach ihm die Messiaszeit noch ganz und gar in das Diesseits fällt, und allein nur die zukünftige Welt den „idealen prophetischen Charakter" an sich trägt, so erklärt sich G. die Scheidung gleich daher, dass „die Juden in Babylon (zur Zeit Samuels, st. 254) wieder einen lebendigen Antheil an dieser Welt nahmen, in ihrem neuen Aufenthalte eine gesicherte Wohnstätte fanden, denselben daher der Übersiedelung nach Palästina vorzogen und das früher verpönte Staatsgesetz nun als ein berechtigtes anerkannten, womit sich denn ihre Begriffe über das Staatsleben überhaupt und damit auch die über die Zukunft änderten". Allein, der Ausspruch des Palästinensers R. Jochanan (st. 279) klingt doch wahrlich auch bestimmt genug, wenigstens was die Hauptsache betrifft, nämlich die Zerspaltung der Zukunft in die zwei Zeiträume der „Messiaszeit" und der „zukünftigen Welt".

---

[1]) So auch Jalkut Weesch. § 842. Dagegen in der Bor. Aboth VI, 9 (Anhang zu Aboth C. 5) nur so: והקיצות היא תשיחך לעוה"ב; ebenso auch Sota 21 a: והקיצות היא תשיחך לעתיד לבוא. — Weshalb Geiger übrigens (Lesest. S. 43 f.) die Bedeutung עוה"ב = לעתיד לבוא für die Mischna (Tam. VII, 4; Moed kat. III, 9; Ab. II, 16; Eduj. II, 10) nicht gelten lassen will, ist mir nicht recht klar geworden.

[2]) G. findet hier geradezu eine „Nebeneinanderstellung" der „zukünftigen Welt" und der „neuen Welt", und das will ihm eben „alt" scheinen, indem er vermuthlich unter der „zuk. Welt" auch die Messiaszeit subsummirt und beide zusammen mit der „neuen Welt" identificirt sein lässt. Allein, eben so gut könnte, nach dem Wortlaut der Stelle, auch von einer Nebeneinanderstellung der gegenwärtigen Welt (ארץ ישראל) mit der „neuen Welt" gesprochen werden! Nein, von den sechs Dingen R. Elieser's fallen nur drei zeitlich zusammen: א"י וכהונה ולוייה; dagegen bezeichnen die übrigen drei verschiedene Zeiträume oder Welten. Die richtige Reihenfolge (vgl. Weiss, Anm. 10) wäre wohl diese: 1. א"י; 2. כהונה; 3. לוייה; 4. מלכות בית דוד (= Messiaszeit); 5. עוה"ב; 6. עולם חדש. Inwiefern freilich die „zuk. Welt" von der „neuen Welt" unterschieden sein soll, das ist zunächst nicht ersichtlich. Sollte עולם הבא hier nicht einfach eine Verschreibung, bez. ein Missverständniss der Abschreiber sein — für עולם הזה?

Allerdings geht er nicht so weit wie Samuel, indem sich bei ihm noch beide Perioden, wie G. sagt, „in das Wunderbare kleideten"; aber dass der Grad des Wunderbaren in der einen Periode (in der der Missiaszeit) ein viel geringerer sein werde, als in der anderen, das will Jochanan ja eben sagen. Und auf der anderen Seite ist es doch gerade das endliche Aufhören der Unfreiheit, der Abhängigkeit und Knechtung Israels, was Samuel seinerseits von den Messiastagen erhofft! Dazu kommt noch, dass uns, wie bekannt, eine ganze Reihe von Mischnalehrern vorgeführt wird, die der Messiaszeit, indem sie dieselbe berechneten, nur eine begränzte Dauer zugeschrieben[1]), und sie somit jedenfalls von der „zukünftigen Welt", die doch eine unbegrenzte und unvergängliche sein muss, geschieden haben – womit die Erklärung Geiger's, wie wir glauben, vollends hinfällig wird.

In neuerer Zeit constatirt Weber (System d. altsynag. pal. Theologie, 2. Aufl., S. 371 ff) gleichfalls eine Unterscheidung zwischen dem „messianischen Zeitalter" und der „zukünftigen Welt". Letztere beginnt zwar, nach ihm, schon mit dem messianischen Zeitalter, so dass dieses keinesfalls mehr zur Gegenwart gehört, sondern schon zur Endzeit mit ihren Wundern; doch bildet es gleichsam nur die Einleitung zur zukünftigen Welt; „diese selbst aber schliesst Zeit und Ewigkeit in sich". Näher beginnt die Messiaszeit, nach der Darstellung W.'s, mit dem Bau des Tempels, bez. mit der Erlösung und mit der ersten Auferstehung, bringt sodann im Verlaufe die Erfüllung der übrigen Prophetieen von der Vollendung Israels und von der Herrlichkeit dieses Reiches und schliesst — nach einer verschiedentlich berech-

[1]) Sanh. 99 a (zwei Boraitha's); Tanch. Ekeb, Ende, ed Mantua (vgl. Buber, ibid. p. 18 Anm. 22); Schoch. tob zu Ps. 90; Pesikta r. C. 1, p. 29 a; cf. Sifrē § 310 p. 134 a (דורו של משיח שיש בו ג' דורות); ibid § 318 p. 136 a, dazu Friedmann, Anm. 6 und 10. — Die Mischna selbst weiss davon allerdings nichts — und bez. der einzelnen Autoritäten und der ihnen zugeschriebenen Berechnungen herrscht in den Quellen auch keine volle Uebereinstimmung; aber die Angabe selbst, dass es eben die alten, ja zum Theil ältesten Tannaiten (R. Elieser b. Hyrkanos, R. Josua b. Chananja, Eleasar b. Asarja, Dosa b. Harchinas etc.) waren, die diese Berechnungen zuerst anstellten, ist eine so bestimmte, dass an derselben wohl nicht gerüttelt werden kann. — Eine Uebersicht der betreffenden Tannaiten und ihrer Aufstellungen sehe man übrigens bei Bacher, Agada d. T. S. 145 Anm. 4; daselbst auch, dass nach der einen Version Elieser 1000 (und Josua 2000) Jahre hat, was wohl das richtige sein wird (vgl. die neutestamentliche Apokalypse XX, 4 f.), gegen eine andere V., wonach Elieser die Zahl 400 (wie bei IV. Esra C. VII, 28) bez. die Zahl 40 zugetheilt wird.

neten Dauer — mit den Kämpfen gegen Gog und Magog. Darauf folgt erst, nach vorhergegangener (zweiter) Auferstehung und nach dem dazu gehörigen Weltgericht, die Erneuerung des Himmels und der Erde, also das Reich der Ewigkeit und des Jenseits, die eigentliche „zukünftige Welt".

Aber, so sagt W. zum Schlusse, „die Schilderungen des messianischen Zeitalters und der zukünftigen Welt, des Diesseits und des Jenseits, ebenso wie die Begriffe Beider, überfliessen in einander". In der That kann man nicht umhin, diese Bemerkung zu machen. Es liegt ja auch schon in der Natur der Sache, dass die Merkmale des einen Begriffes auf den anderen leicht übertragen, dass die Vorstellungen vom Messiasreiche mit denen von der „zukünftigen Welt", und umgekehrt, vermengt werden konnten, so dass von einer ganz reinlich durchgeführten Scheidung beider Perioden und Begriffe in unseren Quellen schon darum nicht die Rede sein kann. Aber ein Ansatz dazu, und zwar — gegenüber der früheren Identification — ein recht starker Ansatz, ist doch nun einmal gemacht worden. Gewiss, der Samuel'sche Satz von der absoluten Diesseitigkeit der messianischen Zeit steht fast isoliert da; aber er ist doch nun einmal vorhanden und besitzt, wie W. sagt, „principielle Bedeutung" [1]). Und nur relativ weniger principielle Bedeutung nach derselben Seite hin, besitzt ja auch der Satz Jochanans, wie oben, Geiger gegenüber, schon dargelegt werden musste. Somit durften und dürfen die verschiedenartig lautenden und verschiedenen Zeiten angehörigen Belegstellen denn doch nicht so in einander gewürfelt werden, wie es bei Weber zuweilen geschieht. Und es wäre vielleicht auch mit seine Aufgabe gewesen, uns irgend eine Entwicklung, irgend etwas wie eine Herleitung oder Erklärung dieser „dogmatischen Begriffswandlung", wie G. mit vollem Rechte sagt, zu geben, wovon sich bei ihm jedoch kaum eine Spur findet.

Dagegen lesen wir bei Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes etc. II, S. 457 f.) was folgt: „Mit dieser Hoffnung auf ein Reich der Herrlichkeit in Palästina schliesst bei Vielen die eschatologische Erwartung ab, indem seine Dauer als eine unendliche gedacht ist. Wie die alttestamentliche Weissagung dem Volke Israel verheisst, dass es ewiglich sein Land

---

[1]) A. a. O. S. 380. Dass mit ihm immerhin auch gerechnet wurde, ersieht man aus Sanh. 91 b; Pesach. 68 a: ר' חסדא רמי etc.

bewohnen werde, usw. usw.[1]), so wird auch bei Späteren häufig dem messianischen Reiche ewige Dauer zugeschrieben (Sibyll. III, 766. Psalt. Sal. XVII, 4. Sibyll. III, 49–50. Henoch 62, 14). Und so sagen auch die Juden im Evang. Joh. 12, 34: Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα[2]), wie denn auch in der späteren jüdischen Theologie diese Anschauung sich findet. Aber häufig wird die Herrlichkeit des messianischen Reiches doch noch nicht als das Letzte und Höchste betrachtet, sondern nach ihr noch eine höhere himmlische Seligkeit erwartet und daher dem messianischen Reiche nur eine zeitlich begrenzte Dauer zugeschrieben, über deren Mass im Talmud ausführlich debattiert wird. Unter den älteren Denkmälern haben diese Anschauung am bestimmtesten die Apocalypse Baruch's (c. 40,3) und das vierte Buch Esra (c. 12,34. c. 7, 28–29) u. s. w."

Schürer findet also mit Recht, dass die im Talmud, aber auch schon von Pseudo-Baruch und Esra vertretene Anschauung, wonach die „Herrlichkeit des messianischen Reiches doch noch nicht als das Letzte und Höchste" betrachtet ward, nicht blos mit jener anderen (älteren) Anschauung, sondern mit der „alttestamentlichen Weissagung" selbst in offenbarem Widerspruche stehe, und es ergibt sich somit die Frage, wie dieselbe überhaupt entstehen konnte? Aus der allerdings gleichfalls in der alttestamentlichen Weissagung begründeten weiteren Hoffnung auf eine Erneuerung des Himmels und der Erde[3]) kann sie keineswegs mit Nothwendigkeit geflossen sein. Denn „eine Verschiedenheit der Auffassung", so sagt Schürer wieder (a. a. O. S. 459), „bestand aber insofern, als man die „neue Welt" entweder mit Beginn der messianischen Zeit oder erst nach Ablauf derselben anbrechen liess. Ersteres z. B. in den Bilderreden des Buches Henoch c. 45, 4—5 (vgl. auch 91, 16); Letzteres im vierten Buche Esra (7, 30—31). Gemäss dieser verschiedenen Auffassung wird die messianische Zeit entweder mit der zukünftigen Welt identificirt oder noch zu der gegenwärtigen Welt gerechnet". Man sieht also, dass wir damit auch

[1]) Angeführt wird Jer. 24,6. Ezech. 37,25. Joël 4,20. Jerem. 33,17. 22. Ezech. 37,25. Daniel 7,27.

[2]) Es ist dort von dem bevorstehenden Kreuzestode Jesu die Rede, worauf ihm die ihn umstehende „Menge" (der Juden) mit den obigen Worten entgegentritt.

[3]) Vorzüglich nach Jes. 65,17. 66,22. (vgl. auch Jes. 24,23. 30,26).

nicht um einen Schritt weiter gekommen sind. Denn es blieb doch immer noch das Natürlichere und Schriftgemässere, die prophetische Weissagung von der Welterneuerung — mit den älteren Auslegungen — zugleich mit und in der Messiaszeit in Erfüllung gehen zu lassen. „Die ältere und ursprüngliche Anschauung", sagt Schürer, „ist jedenfalls die, welche die Messiastage mit dem künftigen Olam identificirt; denn der „künftige Weltlauf" ist eben zunächst nichts Anderes, als die künftige selige messianische Zeit (so auch noch im neuen Testamente). Erst infolge der Erwartung einer höheren himmlischen Seligkeit nach Ablauf des messianischen Reiches ist man dann dazu gekommen, die messianische Zeit noch zum gegenwärtigen Olam zu rechnen und die Welterneuerung erst nach Ablauf der messianischen Zeit eintretend zu denken". Zugegeben; allein erklärt, so glauben wir wohl, ist auch damit noch nicht das Geringste. Denn das ist ja gerade die Frage, wie man überhaupt dazu gekommen ist, eine „höhere himmlische Seligkeit" (als die der „künftigen seligen messianischen Zeit") und zwar — naturgemäss — erst nach Ablauf dieser Letzteren zu erwarten?

Nun hat Schürer zwar schon früher (S. 419 ff.) den Gegenstand recht eingehend behandelt und mit der ihm eigenen souveränen Umsicht und Klarheit dargethan, inwiefern und aus welchen Ursachen die Zukunftshoffnung Israels im Laufe der Zeit sehr mannigfache Wandlungen erfahren hat. Worauf er hinweist, das ist im Wesentlichen folgendes: erstens, die Erweiterung des Gottesbegriffes, „womit sich der Blick je länger desto mehr auch vom Volk auf die Welt erweitert hat" (Unterschied zwischen den älteren und jüngeren Propheten); sodann auf eine mit dieser Erweiterung und Vertiefung des religiösen Bewusstseins Hand in Hand gehende weit bestimmtere Beziehung der Zukunftserwartung auf das Einzel-Individuum (individueller Vorsehungsglaube, Auferstehungsglaube, bei Daniel); ferner dass die Zukunftshoffnung eben durch das immer kräftiger sich entwickelnde persönliche Heilsinteresse immer mehr transcendent, immer mehr in's Übernatürliche, Überweltliche umgesetzt wurde (Welterneuerung mit dem Eintritt der messianischen Zeit und zuletzt Trennung Beider von einander — jüngere (nachdanielische) und jüngste Entwicklungsstufe); endlich auch auf die zumal für die spätere Zeit so schwer in's Gewicht fallende, weil immer mehr „in's Detail gehende und Alles immer mehr dogmatisirende emsige Arbeit der Schrift-

gelehrten" — Damit wäre nun unsere obige Frage zum Theil allerdings beantwortet. Aber doch wieder nur zum Theil — wie denn überhaupt auch nach dieser Auseinandersetzung Schürer's für das ganze Problem noch so mancher unaufgelöste Rest übrig bleibt. Man lese doch nur die folgenden Sätze Schürer's: „Ebenso (wie das vollkommen herrliche neue Jerusalem) befindet sich aber dort in der Gemeinschaft Gottes bereits auch der von Gott seit Ewigkeit erwählte vollkommene König Israels, der Messias — alles Gute und Vollkommene kann eben nur von oben herabkommen, weil alles Irdische in seinem gegenwärtigen Zustande das reine Widerspiel des Göttlichen ist —; zuletzt greift darum die Zukunftshoffnung überhaupt über das irdische Dasein hinaus; auch nicht in dem Reich der Herrlichkeit auf der erneuerten Erde wird das letzte Heil gefunden, sondern in einem absoluten Verklärungszustand im Himmel" — und erwäge, ob damit, mit diesem zuletzt nämlich, nicht so Etwas wie ein Sprung geschieht? In der That, ist der Messias nun einmal der präexistente, vom Himmel herabgekommene vollkommene König Israel's, so kann man sich sein Reich mitsammt dem gleichfalls vom Himmel herabgekommenen neuen herrlichen Jerusalem doch nicht gut wieder als ein verderbliches und vergängliches denken, so konnte man ihn selbst doch nicht wieder sterben lassen, wie das vierte Buch Esra z. B. doch ausdrücklich thut. [1]) Zudem müssen wir immer und immer wieder das eminent Unschriftgemässe nicht bloss dieser letzteren Wendung, sondern überhaupt einer jeden solchen Sonderung zwischen „messianischer Zeit" und „zukünftiger Welt" betonen, gemäss welcher der ersteren nur eine begrenzte Dauer zukommen soll. Ob man sich dem gegenüber bei dem blossen Hinweis auf das immer kräftiger sich entwickelnde persönliche Heilsbedürfniss, im Verein mit der erhöhten Produktivität der haggadischen Speculation beruhigen kann? Wir glauben kaum. Sondern es müssen auch weiterhin die einzelnen Phasen dieser Entwicklung, also allenfalls auch diejenigen historischen Momente und Voraussetzungen ermittelt werden, welche beiden Factoren eine solche, immer mehr in's Transcendente gehende Richtung

[1]) Et post haec morietur puer meus Messias et omnes, qui spiramentum habent, homines. Und was darauf folgt, das ist noch nicht gleich der „absolute Verklärungszustand im Himmel", sondern erst die Auferstehung zum Weltgericht. Et convertetur mundus in antiquum statum, in quo silebat, diebus septem, sicut prius, et nemo residuus erit. Et post dies septem excitabitur etc. (C. VII, 30 ff.).

gaben, oder bestimmter: die es bewirkten, dass das persönliche Heilsinteresse immer mehr und mehr erstarken, darum zuletzt auch nach einer höheren himmlischen Seligkeit nach Ablauf des messianischen Reiches verlangen, und dass die haggadische Produktion ihrerseits von diesem Verlangen theils beeinflusst werden, theils wieder ihm selber Vorschub leisten musste.

Im Folgenden wollen wir uns dieser Aufgabe unterziehen und zugleich einige, mit dem Gegenstande unmittelbar zusammenhängende und bisher, soviel uns bekannt, nicht genügend beachtete Punkte der talmudischen Eschatologie ein wenig mehr in's Licht setzen.

* * *

Forschen wir nun zunächst nach der Zeit, innerhalb welcher die fragliche Begriffsumwandlung sich vollzogen hat, so lässt sich dieselbe mit ziemlicher Genauigkeit feststellen. Die ältere und ursprüngliche Ansicht — Identification der Messiaszeit mit der zukünftigen Welt — haben, wie uns Schürer oben bereits gezeigt hat, für die aussertalmudischen Quellen, neben den Evangelien sämmtliche älteren Apokryphen[1]) und Pseudepigraphen, so namentlich die jüdische Sibylle, der Psalter Salomonis und die Bilderreden (aber auch die Grundschrift) des Buches Henoch. Die jüngere Auffassung — Trennung beider Begriffe und Perioden von einander — haben, ausser der neutestamentlichen Apokalypse[2]), nur noch die Apokal. Baruch's und das IV. Buch Esra. Da nun die Abfassungszeit beider zuletzt genannten Schriften, ebenso wie der neust. Apokalypse, fast mit Bestimmtheit in die zwei letzten Decennien des I. Jahrhunderts gesetzt werden kann (Schürer a. a. O. S. 642 ff., 656 f.; für die Apokalypse, Weizsäcker, das apostol. Zeitalter der chr. Kirche, S. 510, 518 f), während die früher genannten alle zumal noch der vorchristlichen Zeit angehören (für die Bilderreden H.'s Schürer a. a. O. S. 626), so gewinnen wir als die gesuchte Zwischenzeit, eben das I. Jahrhundert, genauer: die zweite Hälfte des I. Jahrhunderts.

Was die talmudischen Quellen anlangt, so ist es, wie wir bereits wissen, zwar noch die Mischna, welche die

---

[1]) Z. B. Sirach 37,25. 44,13. 47,11; I. Makk. 2,57; II. Makk. 14,15 (wohl auch Buch der Weisheit III, 7. 8. V, 16 ff.).

[2]) XX, 4 ff., XXI, 1—8.

ältere und ursprüngliche Ansicht vertritt; aber Mechiltha und Sifrē kennen doch auch schon die jüngere Anschauung. Und da wir, was ungleich wichtiger ist, unter denjenigen, welche die Dauer der messianischen Zeit berechnen, auch ältere Mischnalehrer, ja selbst Tannaiten der ersten zwei Geschlechter, mit Namen, wie R. Elieser und R. Josua, an der Spitze gefunden haben, während die Schüler Schammaï's und Hillels, wie es scheint, noch die ältere Anschauung getheilt haben [1]), so gelangen wir auch da genau zu demselben Resultat. Die bestimmt ausgesprochene Unterscheidung zwischen den „Tagen des Messias" und der „zukünftigen Welt" tritt uns hier eben im jamnensischen Kreise zum ersten Male entgegen und ist somit ohne Zweifel ein Product der haggadischen Thätigkeit dieses Kreises, oder, was dasselbe ist, ein Product der religiösen Bewegung am Ausgange des I. und zu Beginn des II. Jahrhundert's.

Wie haben sie, die Tannaiten, demnach das Verhältniss beider Perioden zu einander aufgefasst? Haben sie die Messiaszeit vielleicht noch als diesseitig betrachtet, sie, wie Schürer sagt, noch zum gegenwärtigen Olam gerechnet? Man darf diese Frage nicht rundweg verneinen. Denn die zeitliche Begrenzung des messianischen Reiches braucht zunächst allerdings nichts mehr zu bedeuten, als dass nach ihm erst das Reich der Ewigkeit (und einer allenfalls noch höheren Seligkeit) beginne; aber da dem Eintritte dieser allerletzten, äussersten Periode — als der eigentlichen „zukünftigen Welt" — erst noch das Weltgericht und die Auferstehung zu demselben, ferner in Verfolg Beider der Weltuntergang — zum Zwecke der Welterneuerung — vorangehen muss, so können alle diese grossen Dinge, die Scheidung einmal angenommen, im besten Falle doch nur erst gegen das Ende der messianischen Zeit vor sich gehen [2]). Für den Anfang

---

[1]) Ber. r. c. 14 (Lev. r. c. 14): ב"ש וב"ה ב"ש או' לא כיצירתו בעוה"ז כך יצירתו לעוה"ב etc. Da die Auferstehung, über deren Art und Weise hier gestritten wird, zugleich mit der Messiaszeit eintritt (vgl. weiter unten S. 402 Anm. 4), so fallen Beide mit der עוה"ב zusammen. Aehnlich, nur weniger bestimmt, auch Tosifta Sanh. c. XIII; Rosch-hasch. 16 b: תניא ב"ש או' נ' בתות הן ליום הדין etc.

[2]) So deutlich Tanch. Ekeb (vgl. oben S. 395 Anm. 1): ואחר ימות המשיח בא העוה"ב והק"בה מופיע בכבודו ומראה זרועו etc. — Für den Weltuntergang sehe man Sanh 79 a den Satz Katina's (und Abaji's) mit der dazu gehörigen Boraitha: כשם שהשביעית בשמטת שנה אחת וכו'. Dass dieser weltlose Zustand nicht vor dem Anbruche der messianischen Zeit, sondern erst nach Ablauf derselben eintretend gedacht wurde, ist mindestens sehr

und für die eigentliche Dauer derselben verbliebcn hingegen nur: Der Aufbau des Tempels, die Sammlung der Zerstreuten, die Niederwerfung der feindlichen Macht [1]) und die Vollendung Israels mit der Weltherrschaft des Messias und mit dem wunderbaren Segensstande unter demselben [2]) — wodurch der diesseitige Charakter dieser Zeit Alles in Allem nicht sonderlich alterirt wird [3]). Anders wird die Sache freilich durch ein ferneres, sehr wichtiges Moment, nämlich durch die Lehre von der Auferstehung der Todten zur Zeit des Messias, welche den Tannaiten doch wohl nicht abgesprochen werden kann [4]), und mit welcher die Messiaszeit

---

wahrscheinlich; vgl. die gleich darauf folgende Stelle: תנא דבי אליהו und ib. 97 b das Citat aus der aufgefundenen Messiasrolle: מתן מלחמות . . . . תניגים מתן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות המשיח ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר ד' אלפי' שנה (vgl. hierzu meine Abhandlung „Das IV. Buch Esra im Talmud", M. Zs. Szemle XIV, 147—154). — Bacher (a. a. O. S. 145) lässt die Berechnung der Dauer der „Messiastage" geradezu daher stammen, dass „nach dem Ende der messianischen Zeit die Auferstehung und das grosse Gericht folgen sollen"; der einzige Satz Elieser's (über den Sabb., Mech. Waj. p. 58 b; cf. 16. p. 59 a und Sabb. 118 a), auf den sich B. dabei beruft, dürfte dafür jedoch kaum zureichend sein

[1]) Nämlich der gegenwärtigen: Edom's = Rom's (vgl. Weber a. a. O. S. 365 ff.). Dagegen treten Gog und Magog erst am Ende der messianischen Zeit wieder auf, um den Messias anzugreifen, und wird der Kampf mit ihnen, als mit der „letzten Manifestation der widergöttlicben Macht", Gott selbst zugeschrieben (so besonders Aboda sara 3 b und Mech. Beschal. p. 48 b). Doch begegnet uns Sifrē 143 b (ארבעה הומעות הן etc.) und an anderen Orten auch die abweichende Meinung (vgl. auch die vorige Anmerkung und für diese ganze, ziemlich verwickelte Frage Weber a. a. O. S. 387 ff., Schürer a. a. O. S. 449, Hamburger, Encylopädie, Artikel Gog). — Auf jene erstere Meinung bezieht sich wohl auch Herzfeld (Gesch. d. V. Israel, III, S. 320 f.), wenn er sagt: „Ich erblicke hierin (nämlich in der Schilderung des Kampfes mit Gog und Magog, Ezechiel 38,1—39,24) die erste Veranlassung zu der nachmaligen Ansicht nicht Weniger, dass erst, wenn das messianische Reich lange Zeiten bestanden habe, das Weltgericht hereinbrechen werde".

[2]) Die Sache ist bekannt; speziell für Gamaliel (II), s. Sabb. 30b.

[3]) S. Sabb. 63a die Debatte zwischen Elieser und Anderen, ob das Tragen von Waffen zum eigentlichen Gebrauche (oder doch als Schmuck) in den „Tagen des Messias" üblich sein werde oder nicht. Besonders aber Sifrē Haas. § 318, p. 136a: וכן אתה מוצא ביטות המשיח שאין עתידים למרוד אלא מתוך אבילה ושחייה ושלוה.

[4]) S. jerus. Kilajim IX, 4 fol. 32c; Kethub XII, 3 f. 35b: ר' שמעון בר לקיש בשם בר קפרא ארץ שמחיה חיים תחילה לימות המשיח (cf. 16. 32b und 35a: אין אתא משיחא ואנא מקתר). Dass der Messias selbst die Todten auferwecken werde, habe ich, wenigstens für die ältere Zeit, nirgends gefunden. Alles, was Weber (S. 368 f.) dafür beibringt, ist durchaus unstichhaltig. Auch der, übrigens doppelt zweifelhafte Zusatz in M. Sota IX, Ende (cf. jer. Schek. 47c, Sabb. 3c, b. Abod. sar. 20b): ותחייית המתי' בא ע"י אליהו זכור לטוב nennt Elia nur, weil er in der Schrift als Todtenerwecker erscheint.

wieder einen mehr oder minder deutlich ausgeprägten jenseitigen Charakter erhält, und die Grenzen derselben mit denen des Weltgericht's und der „zukünftigen Welt" zusammenfliessen. Es sei denn, dass man in Wirklichkeit, wie Weber meint[1]), und ähnlich wie in der neut. Apokalypse (Cap. XX. XXI) eine doppelte Auferstehung angenommen hätte, und zwar eine in der ersten Zeit des Messias zum Zwecke der Theilnahme aller verstorbenen Frommen an seinem herrlichen Reiche und eine zweite (allgemeinere) am Ende desselben zum Weltgerichte, — wovon sich jedoch nirgends eine Spur findet[2]). Das Richtige wird also doch sein anzunehmen, dass der den halbtranscendenten Charakter der Messiaszeit wahrende und behauptende Ausspruch Jochanan's (oben S. 393) es sei, in dem wir auch die Meinung der Mischnalehrer voll wiederzuerkennen haben. Woraus sich zugleich auch erklärt, weshalb die Mischna, trotz der inzwischen aufgekommenen veränderten Anschauung, doch ganz bis zuletzt an dem älteren und ursprünglichen, identificirenden Standpunkte festzuhalten scheint[3]), wie an-

---

Wohl aber spricht auch diese St. für die Auferstehung zur Zeit des Messias, indem Elia dessen Vorläufer ist. — Weniger Schwierigkeit, als die Auferstehung, macht hier die Präexistenz des Messias, welche an Stellen, wie Ber. r. C 1. 82; Sanh. 98b, Pesachim 54a nur spärlich angedeutet erscheint. Es ist, wie Weber (a. a. O. S. 354f) richtig erkannt hat im Ganzen nur von einer „idealen Präexistenz" die Rede. So auch Joël, Blicke, Bd. II. S. 181.

[1]) S. oben S. 395.

[2]) Man könnte meinen, dass Sanh. 92a: תנא דבי אליהו צדיקים שעתיד הקב"ה להחיות אינן חוזרין לעפרן eine ähnliche Tendenz habe, wie Apokal. XX, 6 („Das ist die erste Auferstehung. Selig und heilig, der da Theil hat an der ersten Auferstehung; über diese hat der zweite Tod keine Gewalt"); doch liegt dazu keine zwingende Veranlassung vor. Auf der anderen Seite macht auch der Weltuntergang (vor der Welterneuerung, s. oben S. 401, Anm. 2) den „zweiten" Tod — der früher schon einmal Auferstandenen — oder so Etwas, wie die „siebentägige Todesstille" IV. Esra's (oben S. 399, Anm. 1) nicht unbedingt nothwendig; s. die Fortsetzung der eben angeführten Talmudstelle: וא"ת אותן שנים שעתיד הקב"ה להחיות בהן את עולמו צדיקי' מה הן עושין וכו'. — Dass der Messias selbst nicht sterben dürfe, scheint Ber. r. C. 98: לפי שהיה יעקב אבינו רואה אותו וסבור בו שהוא מלך המשיח כיון שראה אותו שמת אמר אף זה מת ausdrücklich gelehrt zu sein.

[3]) Wir sagen: scheint, da die Aussagen der M. sich ja doch meistentheils nur auf das Grosse und Ganze der Zukunfterwartung beziehen. Auch wird man wohl daran denken dürfen, dass die jüngere Anschauung, trotz der Autorität eines R. Elieser und R. Josua, nicht allgemein durchgedrungen zu sein braucht. In den Worten Ismael's (Sanh. 90b: וכי שלשה עולמים יש אלא ונברוהה בעוה"ז הברית לעוה"ב) scheint sich sogar eine dagegen polemisirende Ansicht zu verbergen.

dererseits auch, dass Samuel gleichzeitig seinen, mit diesem letzteren Standpunkte so wenig zu vereinbarenden Satz aufstellen, beziehungsweise die jüngere — doch nun einmal gut-, ja alt-tannaitische — Anschauung bis zu ihrer letzten Consequenz verfolgen konnte.

Damit sind wir endlich wieder bei der Frage angelangt, welche Ereignisse oder Wandlungen der vorangegangenen Zeit, bez. der oben bereits eruirten Zwischenzeit, diese jüngere Anschauung wohl hervorgebracht und gezeitigt haben mögen?

Unwillkürlich denkt man zuerst und vor Allem an die Katastrophe vom Jahre 70.

Durch diese gewaltige Umwälzung ward die alte Zukunftshoffnung ohne Zweifel von Neuem und mehr als je vorher in Fluss gebracht. War dieselbe schon früher[1]), besonders aber im Laufe des letzten Jahrhunderts vor der Zerstörung, eine immer glühendere, eine immer regere geworden, so musste sie nun, wo Alles verloren war, erst recht hell auflodern und die Geister Aller auf das Mächtigste ergreifen. Sie bezog sich jetzt für's Erste gewiss auf die Wiederherstellung alles Untergegangenen, des Tempels, der Stadt, des Staates. Und da die Verwüstung und Verheerung diesmal eine vollkommene war, derart, dass Alles im Staube lag, und Alles und Jedes von Grund auf neu erbaut und geschaffen werden musste, so musste auch die Wiederherstellung eine vollkommene sein, so musste dieses Neue auch, einmal erstanden, in vollendetster Glorie erstrahlen, so war die Zeit der Erfüllung aller messianischen Verheissungen gekommen[2]). Daher jetzt sicherlich so mancher überschwengliche Zug in dem Bilde des Messias und der Messiaszeit, insbesondere was die Macht-, Glanz- und Segensfülle derselben betrifft.

Indessen sehen wir ja gerade um diese Zeit auch R. Jochanan b. Sakkai und seine Schüler und Nachfolger am Werke. Was sie anstreben und vollbringen, das ist ja wohl auch eine Wiederherstellung, ein Aufbau aus und über den Ruinen. Aber freilich ein Aufbau ganz anderer Art,

---

[1]) Vgl. Makkoth 5b und Parall. die Schwurformel אראה בנחמה bei Sim. b. Schetach und Juda b. Tabbai, schon ganz so, wie (hundert Jahre später) bei Eleasar b. Zadok (Tos. Kethub. C. 5; jer. Kethub. 30bc, b. Kethub. 67a; Ech. r. zu I, 16). S. jedoch Raschi zur Stelle in Makk.).

[2]) S. Sifrê Ekeb § 43 p. 81 a, Makkoth 24a, Ech. r. zu V, 18 den Trost Akiba's gegenüber den Verzweiflungsausbrüchen seiner Genossen.

neben dem für jenen anderen — höheren — noch Raum genug übrig bleibt. Doch lässt man sich davon in dem eigenen Werke schlechterdings nicht stören, nicht beirren. Die neuen Einrichtungen, die man schuf, lassen zwar die Messiaszeit, oder, was dieselbe zunächst bedeutet: die Erinnerung an das verflossene Staats- und Tempelleben und die Hoffnung auf eine baldige glanzvolle Wiederkehr desselben nicht aus dem Auge; aber sie sind im Ganzen und Grossen doch von einer Art, als ob man sich auch auf ein längeres Ausbleiben derselben hätte gefasst machen wollen. In der That, die Anordnungen des jamnensischen Synhedriums (und dieses selbst) lassen zuweilen das Kommen der Messiaszeit beinahe als etwas Ueberflüssiges erscheinen. Selbstverständlich nichts weniger, als in beabsichtigter Weise; aber es läuft im Grunde doch darauf hinaus. Israel wird fortleben, wird in Zukunft auch ohne Tempel und ohne heilige Stadt und ohne Staat bestehen und gedeihen. Gebet und gute Werke ersetzen reichlich das Opfer. Gebet ist der wahre innere Gottesdienst; mit Wohlthätigkeit vereint übertrifft es wohl gar Opfer- und Tempeldienst. Das Gesetz in allen seinen Theilen, einschliesslich der levitischen Reinheitsvorschriften und einschliesslich der so wichtigen auf den Bodenbesitz bezüglichen Gebote, kann auch fortan erfüllt werden [1]), und das ist die Hauptsache. Ja, es gibt jetzt Etwas, was vielleicht noch wichtiger, noch verdienstlicher und heilvoller ist, als das Halten des Gesetzes, und das ist: das Studium des Gesetzes [2]). Es ist, mit einem Worte, die Idee des Judenthums, im modernen Sinne fast, als eines von der nationalen und zugleich auch von der altreligiösen Schranke halb-befreiten, mit dem einstigen Staats- und Tempelleben zwar innig, aber doch nur noch gedanklich, ideell zusammenhängenden Israels, die sich hier realisirt, die jetzt zum ersten Male praktisch ins Leben eingeführt wird, und sich gleich von Anfang an wehrhaft und siegreich erweist [3]). Nichts natürlicher, als dass sich

[1]) Vgl. hierzu, wie überhaupt zu dem Ganzen, Grätz, Geschichte, Bd. IV (2. Aufl.) S. 13 ff. 72 ff.

[2]) M. Pea I, 1; Sifrē Ekeb § 41 p. 79 ff.; cf. Kidd. 40 b, jer. Chag. 76 c: am stärksten wohl jer. Pea 15 d: חד אמר . . . ר' ברכיה ור' חייא אמ' כל העולם כולו אינו שוה אמ' לדבר א' מן התו' וחד א' אמ' כל מצוותיה של תו' אינן שוות אמ' לדבר א' מן התו' (vgl. auch Meg. 16 b: גדול ת"ת יותר מבנין בית המקדש).

[3]) Vgl. die treffenden Worte Graetzens: „Er (R. Joch. b. Sakkaï) bereitete den Uebergang vor aus dem geräuschvollen, verwickelten Staatsleben in das stille, aber nicht minder thatenreiche Gemeinde- und Gedankenleben“ (a. a. O. S. 26).

damit auch die Zukunftshoffnung wesentlich umgestalten, sich jetzt gleichfalls gewissermassen entnationalisiren, d. h. individuell und mehr als je zuvor religiös und transcendent gestalten musste.

Zunächst liegt es wohl auf der Hand, dass die Messiaszeit nunmehr nicht, wie früher, das einzige, das letzte und höchste Ziel aller Sehnsucht, aller Wünsche und Hoffnungen sein konnte. Ist es doch fortan nur das Volk Israel, die Nation als solche, welche bei der Messiaszeit gewinnt; das Individuum, der einzelne Jude, zumal der fromme gewinnt dabei, strenge genommen, Nichts, oder doch nicht viel —, nur um so viel mehr dagegen bei einer Olam-habba! Damit ist die Unterscheidung zwischen den „Tagen des Messias" und der „zukünftigen Welt" schon gegeben. Ja, gäbe es keine Möglichkeit, das Judenthum auch ohne Staat und Tempel fortzuerhalten, in einem solchen Zustande der Staats- und Cultlosigkeit als Jude zu leben und sich Verdienste und die Anwartschaft auf ein höchstes Ausmass göttlicher, d. h. ewiger Vergeltung zu erwerben, ja dann müsste man an der Gegenwart verzweifeln, und die Messiaszeit — die einzige Hoffnung auf eine Restauration, wie früher auf eine Verbesserung, auf eine Vervollkommnung des gegenwärtigen Zustandes — wäre zugleich auch das Erhabenste und Herrlichste, wäre selbst schon der Inbegriff, der Mittel- und Höhenpunkt der göttlichen Vergeltung, diejenige Zeit und „zukünftige Welt," die mit der Ewigkeit in eins verschmilzt und mit der Alles abschliesst (Das war eben die Form der älteren Zukunftshoffnung, der ältere identificirende Standpunkt). Nun ist aber diese Möglichkeit — mit Jabne und mit der von dort aus unternommenen erfolgreichen Neuorganisation der Gemeinde und des religiösen Lebens — gegeben, und die Messiaszeit kann den wahrhaft Frommen und Gerechten, abgesehen immer von der politischen Seite, von der äusseren Herrlichkeit und von der Genugthuung darüber, dass die Hoffnung Israels sich endlich vor den Augen aller Welt verwirklicht hat, kaum ein glückseligeres — weil heiligeres — Leben und Dasein verheissen, als das gegenwärtige[1]). Somit

[1]) Hier ist in der That der Ort, mit Schürer's erstarktem persönlichen Heilsinteresse einzusetzen. Denn jetzt ist dieses, inwiefern es sich auf eine „höhere himmlische Seligkeit nach Ablauf des messianischen Reiches" bezieht, auch ein berechtigtes. Für die Zukunft — zur Erlangung des Heils — bedarf es nun nicht mehr der Messiaszeit, und was die Gegenwart anbetrifft — das Gottesreich auf Erden —, so ist

kann sie selbst, auch als Lohn und Preis der Frömmigkeit, nicht mehr als das Letzte und Höchste gelten; sondern etwas weit Höheres und Herrlicheres muss dem einzelnen Frommen, wie der Gesammtheit derselben, neben und nach ihr noch aufbewahrt sein: ein Leben in vollendetster Seligkeit und Heiligkeit, das wahre Gottes- oder Himmelreich, ein Reich und eine ganz „neue Welt," darin, wie Rab sagt (um 220), „nichts ist von Essen und Trinken, von Weltlust und von Weltleid, von menschlichem Sinnen und Trachten und von menschlicher Leidenschaft, sondern nur eins: die Frommen sitzen mit Kränzen auf den Häuptern und geniessen den Glanz der Herrlichkeit[1])".

Damit sind „Messiaszeit" und „zukünftige Welt" begrifflich und räumlich, sozusagen, recht abgegrenzt und geschieden. Dies ist jedoch nicht Alles. Sondern gerade die hochgespannte Erwartung einer glorreichen Wiederherstellung der Nation und des Staates, auf ein Reich der Herrlichkeit in Palästina unter dem weltumfassenden, eben so wundermächtigen, wie segensreichen Scepter des Messias, musste diesem Reiche wiederum — auch von einer anderen, näher liegenden Seite her — einen ausgeprägt naturhaften, irdischen und damit auch zeitlichen Charakter verleihen. In der That, soll der Messias von Jerusalem aus über alle Nationen der Erde herrschen, so muss diese Erde, so sehr ihre Gestalt durch die wunderbare neue Ordnung und zumal

---

dasselbe im Kleinen für den Frommen in seinem engen Kreise schon gekommen. Ist doch in dem Studium des Gesetzes, nach diesen beiden Seiten hin, schon Alles beschlossen. Verbleibt also nur noch, als wahres Heil, als das letzte und höchst erstrebenswerthe Ziel: die „höhere himmlische Seligkeit".

[1]) Ber. 17a: העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקי' יושבי' ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (cf. Sifrē Ekeb § 47 p. 83: כימי השמים על הארץ שיהיו פניהם של צדיקי' כיום und das Folgende). Dies ist Schürer's „absoluter Verklärungszustand im Himmel", obschon in der „Bekränzung" des Hauptes, wie Kaufmann (Monatsschrift 40, S. 383) neuerdings meint, ein „antiker Zug" verwebt zu sein scheint. — Etwas sinnlicher jedenfalls malt sich noch R. Jochanan b. Sakkaï den Paradieseszustand aus (Chag. 14b, jer. Chag. 77a dessen Traum: מרקלים גדולים ומצעות נאות מוצעות לכם אתם ותלמידיכם מזומנים לכת שלישית; vgl. Bacher. a. s. O. S. 44). Es scheint also hier bei Rab und bei dessen Vorgängern eine Uebertragung, und zwar eine sublimirende Uebertragung dessen, worin man früher das selige Leben im Paradiese (also in der Zeit gleich nach dem Tode) erblickte, auf das Leben in der „zukünftigen Welt" stattgefunden zu haben. (Vgl. insbesondere Sifrē Debar. § 10 p. 67a: מבאן אמרו ז' כתות של צדיקי' בגן עדן וכו' שבע, wohingegen R. Simon b. Jochaï: שמחות פניהם של צדיקי' דומי' לעתיד לבא לחמה וללבנה וכו').

durch die Auferstehung sich auch gewandelt haben mag, doch nun einmal da sein, so kann es denn doch noch nicht ganz die von den Propheten geweissagte „neue Erde“ sein, auf der er (der Messias) lebt und herrscht. Folglich kann diese Herrschaft und dieses Reich auch nicht für die Ewigkeit sein oder in die Ewigkeit übergehen; sondern es muss, wie alles Irdische und wie die Erde selbst, einmal auch vergehen und ein Ende haben. Ja es ist auch die Gefahr nicht ausgeschlossen, dass gerade der überreich strömende Segen dieser glücklichen Zeit es ist, der die Theilnehmer wieder schlecht macht und ihr so nothwendig ein Ende und zwar möglicherweise sogar ein frühes Ende bereiten muss [1]). Jene „neue Erde“ und jener „neue Himmel“ aber, in ihrer Fülle und Vollendung, die kommen erst dann, wenn das Messiasreich, von seinem Schicksale ereilt, einmal erst zu Ende gegangen, vorübergegangen ist — oder, und das besagt eben der Ausspruch Jochanan's, „alle Propheten haben lediglich von der Messiaszeit prophezeiht, die zukünftige Welt jedoch, kein Auge hat sie je geschaut.“

Damit ist die Trennung schliesslich eine definitive und vollendete. Es erübrigte nur noch, um die Kluft zu einer noch tieferen und breiteren zu machen, dass die Messiaszeit ganz und gar ihres transcendenten Charakters entkleidet würde. Das hat denn nun auch Samuel gethan — und zwar, wie eine genauere Erwägung seines Satzes am richtigen Orte ergibt, nicht so sehr, weil er der nüchterne Denker war, als der er hingestellt wird [2]), als vielmehr, weil er auch für die Messiaszeit alle Bedingungen einer vollen, buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes gewahrt wissen wollte [3]). Käme ja

---

[1]) S. oben S. 402, Anm. 2.

[2]) Graetz a. a. O. S. 286: „Samuel war eine nüchterne, normal gebildete Persönlichkeit, fern von Schwärmerei und Ueberschwenglichkeit“ —, hauptsächlich im Hinblick auf unseren Satz. Vergl. Bacher, Agada d. bab. Amoräer, S. 37–45, wo Vieles allerdings dafür, Manches aber auch dagegen spricht, so z. B. die Erzählung von dem „Scorpion auf dem Rücken eines Frosches“ (Nedar. 41 a), die Neigung für „Himmelsstimmen“ (Sota 13 b, Sabb. 14 b, Erub. 21 b und oft).

[3]) S. die St. Sabb. 101 b: ותניא ר' שמעון בן אלעזר או' . . . והגיעו שני' אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה ופליגא דשמואל דא' שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנא' כי לא יחדל אביון וגו', welche wir wohl als Hauptstelle ansehen dürfen. — Vgl. noch Abod. zar. 3 b Samuels Satz (von der absoluten Unerlässlichkeit des Gesetzes und seines Studium's): מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד הן מתים אף בני אדם כיון שפורשי' מדברי תו' ומן המצות מיד מתים.

sonst die Messiaszeit an innerer Würde wohl gar noch hinter der Gegenwart zu stehen.

Ob der Satz Samuels nicht etwa auch eine gegen das Christenthum gerichtete polemische Spitze habe? Angesichts der um diese Zeit bereits verfestigten (heiden)christlichen Dogmen von der Gottheit Jesu (des Messias) und von der Entbehrlichkeit des Gesetzes — durch dessen Ankunft und Tod —, hat dieser Gedanke wohl etwas Bestechendes. Nach beiden Seiten hin würde Samuel demnach nur um so bestimmter und schärfer erklärt haben, dass sich im Gegentheil mit der Ankunft des Messias Nichts ändern würde, am Allerwenigsten, was die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes betrifft. Ja, man wäre versucht, zu glauben, dass auch schon der tannaitischen Unterscheidung zwischen „Messiaszeit" und „zukünftiger Welt" eine ähnliche, besonders gegen jene erste Lehrmeinung gekehrte Tendenz innewohne Man denke nur an die Lehre von der Parusie (Wiederkehr Christi in den Wolken), mit welcher eine entschiedene Identification von „Messiaszeit" und „zukünftiger Welt" gesetzt ist. Allein, eines Theils fehlt es uns dafür — auch was Samuel anlangt — doch an sicheren Anhaltspunkten, und anderen Theils dünkt es uns auch nicht so recht statthaft, der Christologie der jungen Kirche, oder besser der Abwehr gegen dieselbe einen so bestimmenden Einfluss auf die Dogmenbildung im Schoosse des Judenthums selbst einzuräumen. Und da nach unserer obigen Erörterung des Gegenstandes, wie wir glauben, ohnehin Alles ziemlich erklärt sein dürfte, so können wir uns damit wohl begnügen.

Samuel vermochte begreiflicherweise nicht durchzudringen [1]). Aber bei der Unterscheidung zwischen Messiaszeit und zukünftiger Welt hatte es sein Bewenden. Und wenn man hinfort beim Gebete in die hehre Zukunft blickte, so betete man um einen Antheil an den „Tagen des Messias" und an der „zukünftigen Welt" [2])

---

[1]) Maimonides freilich hat sich den Satz Samuels später voll angeeignet; Hilch. Theschuba IX. 2 (vgl. VIII, 7). Melachim XII, 1; jedoch, selbstverständlich, nicht ohne auf heftigen Widerspruch zu stossen.

[2]) Z. B. im Tischgebet (לימות המשיח ולחיי עוה"ב), oder in dem der Keduscha de-Sidra angehängten Gebete (לשני ימות המשיח ולחיי עוה"ב; vgl. auch Halach gedol. Hilch. Pesach, ed. Wien 26 b: כוס ישועות . . . . . אחת לימות המשיח ואחת לעתיד לבוא).

Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek.

Von Dr. M. Grunwald.

(Fortsetzung.)

B. Ungerus in suis ad me literis an. 1715, 5. Aug. datis ita: Doctiss. Schudtii, communis Amici, Memorabilia Judaica merito nominas librum praestantissimum. Multa praefecto nobis egregia revelavit, sive ad Judaeorum fata, sive ad eorum ritus, sive ad infensissimorum hostium nominis Christiani fraudes, malitiam atque scelera, nefande spectantia. Sed, ut ingenue fatear, omissa quoque nonnulla mallem, ab argumento nonnihil aliena, nimis dura, parum aequa atque adeo aperte falsa. Quo pertinet Raphaelis Levitae Judaei Metensis, post ineffabiles cruciatus toleratos vivi comburio sublati disertis verbis adstructum infanticidium, quod in aeternum idoneis argumentis nemo probabit. Nota mihi sunt, quae consiliarii dicasterii summi Metensis, reformatae religionis viri gravissimi, quibus condicentibus ille Raphael Levi condemnatus fuerat, de innocentia hujus, per summam injustitiam cremati, Berolinensibus amicis plus vice simplici confirmarunt, ut taceam acta totius rei gestae, quae in Simonii Bibliotheca selecta leguntur. Adde quod Raphaelem Levitam ipse Basnagius satis evidenter absolvit, quem Ja. Schudtius noster illius infanticidii testem allegat, P. I p. 125, meo qualicunque judicio falso neque ad Christianae religionis veritatem defendendam neque ad impietatem Judaicam demonstrandam indigamus. Haec . . . ipsi, credo, Judaei facilius condonabunt, quam figuram P. II p. 256 se conspectui publico sistentem. Idem in literis 1717. 18. Nov.

Wolfius . . ex Anglia cum R. Davidis Nieto symbolam [?] tum [?] recensionem adcuratiorem manuscriptorum in illis Bibliothecis reconditorum et, quod caput est, spem certissimam habet per aliquot hebdomadas Hanoverae forulos omnes Oppenheimianos excutiendi. . . . 23. Sept. 1715.

ib. f. 25 sq. . . Proximis nundinis ἀντίδωρον qualecunque nim B. Neumanni Vratislaviensis, Trutinam religionum, accipies. De hoc Mscto [blasphemo hebraico] proximis nundinis Lipsiensibus pluribus Tecum agam, tunc etiam rescies ea, quae R. Leoni Neumarckio, Judaeo Hanoviensi et auctori grammaticae hebraicae Tibi satis cognitae, diversisque Judaeis aliis ob editionem novam libri Schne luchos habberits, quam non

ita pridem moliebantur, apud Vratislavienses usu venerunt. . . . 1. Mart. 1716.

ib. 27 sq . . . Quae nuper ob temporis angustiam de contentionibus ob novam editionem libri Schne luchos habberis [vgl. die Approbation des R. Naftali ha-Cohen zur ed. Frankf. a. O. 1717 fol] ad Te perscribere non poteram nunc ipsis Judaei Vratislaviensis verbis accipe:

ברעסלי יום ה' כ"ד שבט תע"ו לפ"ק והענין בקיצר כך היה שסוחר אחד עשה משא ומתן על ספר של"ה ואני הייתי אצל הסוחר כל וכל ועוד שני אנשים היו סרסרים אצלו. והיהודי ששמו ר' נרשון ווינר [St. C. B. 8119] מפרנקפורט בעל מדפים הוא הבעל דבר של הסוחר והוא רוצה להדפיסו בפרנקפורט רק קודם זה היה רצונו של ר' ליב העני [St. C. B. 5757, 9010] בעל מחבר שורש יהודה עם בנו [St. C. B. 9011] ר' נתן שהם אצל הארון יאבלונסקי כל וכל והם היו רוצים להדפיסו בברלין אצל יאבלנסקי והם ג"כ עשו קונטרקט עם הסוחר הנ"ל רק לא היו יכולין לקיים הקונטרקט מחמת ערבות והלך הסוחר ובטל הקונטרקט עם ר' ליב ור' נתן הנ"ל. ועשה עם ר' נרשון ווינר קונטרקט ואלו שני צדדי' הנ"ל היו להם מחלוקת גדול אצל הארון יאבלנסקי כי הארון הנ"ל אמר לר' נרשון שהוא אין רשאי להדפיסו בלא רצונו. דרך כלל שני הצדדי' עשו חברותה על ס' של"ה וכהיום אמרו לנו שיתנו לנו בעד שכר טרחה שלנו איזה מאות ולא היו רוצים לקיים דבורם פעם אחד הלכו ר' נרשון ור' נתן לפני השער על עלבינג השייך לכומרים שקורין פיצֶנטִינר ושם דרים אלו שני אנשים סרסרים ולקחו אותם תפוס דהיינו לר' נרשון ור' נתן. אחר זה עמדו ערבות בעדם כדי שיפטרו מהתפיסה. אחר כל הנ"ל הלך ר' נתן והתפשר עם א' מהסרסרים והפשר היה בני ר' שבתי ור' נתן הניח שטר חוב על סך שני מאות ר"ט ליד ר' שבתי לקיים הפשר ואחר כן לא היה רוצה לקיים הפשר ור' שבתי נתן השטר חוב ליד האחר צד שכננר ר' נתן והלך ר' נתן לבית עצה ולקחו לר' שבתי תפוס שיניח השטר חוב להשופט והאיש שיש בידו השטר חוב לא רוצה ליתן השט"ח ואמר לר' נתן לך עמי אל המשפט שאני דר תחתיו ועם הארון קנסלר לא רוצה ליתן השט"ח מידו כי אמר ג"כ שהמשפט מחויב לקנסלייא שלו וביני וביני ר' שבתי ישב בבית העצה תפוס אך אקוה שיהא פטור אפשר היום. דרך כלל מי יוכל לכתוב הכל באריכות אם לא בעל פה לדבר הוא אפשר וכבר נדפס איזה דפין בברלין מס' של"ה לפרויב' וכהיום הדבר עומד ומי יודע אם ידפיסו הספר או לא והסוחר כבר נתן בעד ז' אלפים ר"ט סחורה. והארון בעל בית של פַעכטשול הוא ערוב של סוחר בעד הספר והארון גאטשלק הוא ערוב לארון של פַעכטשול שידפים הספר. דרך כלל זה שנה תמימה שפניתי מכל עסקים בשביל זה הספר ומי יודע אם יה' לי שכר או לא כי הם אנשי בליעל דהיינו ר' נרשון ור' נתן אוכלים ושותים כל יום שיכורים ומי יודע אם הספר יצא לאור או לא.

Idem Judaeus יום ו' כ"ה ניסן de R. Naphthali Cohen ad Ostrenses remigratione scribit: הגאון מהור"ר נפתלי נסע לדרכו אתמול ביום ה' לק"ק אוסטרי עם כל אשר לו כי בנו מהור"ר בצלאל אב"ד

בק"ק אוסטרי בא לכאן ולקח אתו [Schudt IV, 2, S. 28]. Manuscriptum blasphemum Jablonskianum incipit a libello impurissimo, quod est eiusdem argumenti cum תולדות ישו . . . 24. Apr. 1716. [Vgl. das Nähere bei Wolf IV, p. 483 f., 486].

Ib. 29 sq. . . . Mense Julio, cum a foederatis Polonis Posnania expugnaretur [vgl. Kfm. M. S. 38, S 184 ff.], et Christianorum Evangelicorum et Judaeorum non pauci fuerunt occisi. Judaeorum Septuaginta plus minus interisse ferunt. Casum tristissimum Judaeus sequentibus mihi recens his verbis descripsit: אוד' שאדוני שמע מבשורה רעה שעשו הריקן בפוזנא הכל בעונותנו הרבים אמת והרגו כמה וכמה אנשים חשובים ולומדים מופלגים וגם נשים וטף וגם אצל הנוצרים האשכנזים כמה וכמה חוץ מכמה מאות שפצעו ויכו במכות אכזריות ושללו שלל רב ועשו מעשים רעים בספרי תורה וספרי קודש. וחורבן הי' כמעט כחורבן ירושלם. א"א לע"ע לכתוב הכל מכמה טעמים ודו"ק. 2. Sept. 1716.

p. 31. . . . Wallichius vester [cf. Schudt, IV Anh. S. 46] inventionem emblematis e philyris Dyrenfurtensibus desumpsisse videtur, quarum exemplum addo . . . Miror Judaeos veniam impetrasse Vindobonae [quid ?] imprimendi characteribus Rabbinicis nisi forte philyra, qua me benignissime donasti, Vindobonam ementitur . . . Vratislaviae nuper effusi sunt circa curiam duo cippi lapidei cum epitaphiis Hebraicis [W. IV, p. 1172], unde constat Judaeos anno sexagesimo sexto et nonagesimo millenarii sexti, hoc est Christi 1306 et 1330 urbe nondum pulsos fuisse. Epigraphum adderem, sed nondum ad manus meas pervenit [vgl. Brann, Gesch. d. Juden in Schlesien, Anh. S. VI]. Scire vehementer aveo, quis Hanoviae Dno. D. Bashuysio successerit, et an cum ipsius abitu typographia Hebraica Hanoviensis cesserit . . . et quid factum sit Alphesio, quem Judaei vestrates recudere cogitabant . . . Rem mihi gratissimam faceres . . . si certior fieres, quid factum sit Manuscriptis B Matthiae Friderici Beckii [Aug. Vindel.] et nominatim observationibus ejus in R. Benjamini Tudelensis itinerarium, cujus novam editionem parabat . . . 6. April 1717.

Ib. f. 33 sq. . . . Scire velim an Alphesius [Schudt IV, 2, 148 ff.] Judaeorum vestrorum publice [non?] comparuerit. Archisynagorum Ipsorum R. Abrahamum Broda paucis abhinc mensibus vivere desiisse recens accepi. R. Naphtali Cohen Ostram rediit, ubi filius ejus jam Synagogae praeest. Nuper Judaei Posnanienses ad ipsum literas humillimas dederunt, quibus veniam ipsius precantur, quod ipsum contentim habuerint, neque coetus sui curam illi dare denuo voluerint. Putant enim

miseri sibi calamitates anni superioris durissimas a Numine Vindice propter injuriam istam immissas esse, stragem nimirum, quam inruentes Polonici milites viris 70 plus minus occisis multisque vulneratis puellis vero non paucis per vim libidine prorsus infanda compressis intulerunt, et incendium tristissimum, quo totus eorum vicus conflagravit Postremis meis mentionem injeceram epistolae gallicae de libro de tribus Impostoribus, quam Clarissimus Krausius parte secunda „der „umständlichen Bücherhistorie" repetere typis ausus erat. Ea res ipsi tempestatem prorsus horrendam superioribus mensibus concitavit Sub initium Aprilis vocabatur ad munus amplissimum Gymnasii Vratislavienseis Elisabethani. Vix autem eam vocationem Lipsiae sibi traditam acceperat, cum altero statim die Mandatum afferretur Dresdense, quo Senatus Lipsiensis Typographum, qui partem illam alteram praelo subjecerat, in carcerem conjicere surreptis exemplis ad unum omnibus jubetur etc. . . . Typographiam hebraicam Dyrenfurtensem non ita pridem Josephus Sabbathaeus [Wolf III, 1329 b] genero suo R. Isascharo Berel, fil. R Natae Krotoschiniensis, 5000 imperialibus vendidit. Hic . . . typopraphus Vir alioquin humanus et literis instructus neque Christianis iniquus egregia multa minitatur, sed quae praestiturus sit inposterum fatebit . . . 10. Sept. 1717.

Ib. f. 37. 26. März 1719. . . . Vratislaviae ferunt, Judaeis jam esse Synagogas publicas binas apud Vincentinos, item sepulturae locum. Premislienses una cum coetibus vicinis anathemate dirissimo paucis abhinc mensibus excuso notati sunt, cum ob magnam pecuniae summam, quam Archisynagogo suo debent, tum eo nomine, quod illa pecuniae summa nondum soluta novum Archisynagogum elegerunt. Veteris Archisynagogi nomen est R. Josua Philippulus (Pfeibel) f. Jonae, scriptoris Kikajon de Jona, Archisynagogi quondam Metensis. [Vgl חקע שופר Bresl. 1719, 8.]

2. **Jablonski an Wolf.** [Das. cod. fol. 117 f., 215 ff.] Inhalt: Zur Gesch. des hebräischen Buchdrucks in Berlin. Ueber die rabbinischen Handschriften seiner Bibliothek. Eine Lügenmär des Geronymo a St. Fé. Eine Pentateuchhandschrift. Sabbatai Bass. Iggeret Teman.

Berlin, 4. Febr. 1715.

. . . Magnum autem, sed et utilissimum, mihique diu exoptatum, in condenda Bibliotheca Rabbinica Opus aggressus es, Vir Doctissime. Cum enim grandis illa Moles Bartolocciana ad Pompam et Ostentationem magis, quam

ad Utilitatem Studiosorum comparata videatur, non potest de Publico non mereri optime, qui Systemate Bibliologiae Rabbinicae, מעט הכמות ורב האיכות (ut homines isti loqui amant) . . . aggreditur. Typographiam Orientalem Berolinensem quod attinet, illa anno 1697 natales suos accepit, occasione Bibliorum Hebraicorum, quae tunc prelo subjici coepere; cumque accuratior eorundem Correctio prelum subinde remoraretur, unus atque alter Tractatus Rabbinicus interponendus erat, qui vacans prelum occuparet. Eaque res libellis anno 1697 et 1699 impressis ortum dedit. Absoluta Bibliorum Impressione, cum officina jam dissolvenda esset, pr[ecibus?] Amicorum et spe iterandae illius Editionis, ipsa retenta fuit, eosque quos in adjuncto Indiculo, in Tui gratiam nunc demum concinnato, foetus hactenus protulit. Cum ejus modi Catalogus haud omni ex parte sufficere videretur, Titulos etiam Librorum, quotquot ad manum sunt, majoris lucis gratia una transmitto. Sed et libellum נפן יחידית adjeci, ut quem exili mole sua Tabellarium haud gravaturum esse confido. Sub prelo etiamnum sudat Liber עץ חיים (de quo ש"י lit. מ, num. 37) 8⁰ maj. VI Volum. Charactere minito, sed nitido, chartaque quam vulgo elegantiore. Propediem quoque subjicietur prelo liber שני לוחות הברית, fol. ita ut singulae paginae paginis Editionis Amstelodamensis novissimae respondeant; ut et alter ille קיצור שני לוחות הברית, juxta editionem Amstel. anni 1707, 4⁰. Sunt etiam qui editionem Medrasch Rabboth, novo Commentario illustrati, meditantur, quorum Consilium sitne prosperum eventum sortiturum, affirmare nondum ausim.

Catalogum Librorum a R. Schabtai hactenus editorum mitto, eumque calamo emendatum, et ab Erratis Lectorem turbantibus, quae irrepserant, repurgatum . . .

Notum Tibi esse existimo, celebrem illum Samuelem Tibbonem, Maimonidis ex Arabico Interpretem, hujus quoque Historiae [Vitae Alexandri M, auctori Ptolemaeo suppositae] Interpretem, in Inscriptione Operi subjectae, venditari . . .

Sunt quoque alii nonnulli penes me Libri Mssti, partim editi, partim inediti; neutri, ut puto, suo usu carituri; quandoquidem Impressos Rabbinorum Libros ex Mssis subinde emendandos, subinde etiam supplendos esse constat; illud ob Oscitantiam Editorum, hoc ob eorundem a Christianis metum. Quid in Maimonide Houting observaverit, in sua ad ר"ה Praefatione monuit, illudque quod ibi allegat D. Pinae Ms. jam mei est juris. Simile quid in Raschii editis Comentariis,

cum Msto Bibliothecae Regiae collatis, aliquando me observasse memini, nisi vero Patientia Tua, Vir Optime, nimis abusus videar, pace tua, istud quoque commemorabo. Legeram aliquando in Hieronymi a S. Fide, Libro II contra Judaeos, cap. V. Maimonidis verba, ex libro de Idololatria cap. X inter alia, h. m. allegata: Sed omnia haec de caeteris idolorum cultoribus intelliguntur, sed illi qui destruunt et perdi faciunt Israël, et sunt Haeretici et blasphemi: meritum est perdere illos cum matribus, usque ad putei profundum, angustiant enim Israel, et prohibent populum a via Dei, uti sunt Jesus Nazarenus et discipuli ejus, quorum nomina confundantur. Hactenus ille. Accidit, ut hic Berolini, aliquot abhinc annis, gravis circa Judaeorum de Haereticis, quos ipsi reputant, Sententia, quaestio oriretur. Ibi tunc ego locum Maimonidis olim ex Hieronymo excerptum, in fonte quaero, evolutâ prius editione Vossii Interpretis, et cum Verba de X^to^ ibi non apparerent, etiam Venetâ; sed utrâque frustra. Iam Hieronymi apud me fides vacillabat, et suspectum habebam hominem Proselytum, plerumque Ordinis sui osorem et persecutorem. Recurro tamen ad Mss. mea, quorum unum in Occidente scriptum est, anno 1477, alterum longe vetustius, et ut videtur, in Oriente scriptum, atque in utroque verba sequentia expresse in textu scripta reperi: כישו הנוצרי ותלמידיו וצדוק ובייתוס ותלמידיהן שם רשעים ירקב: Blasphemia abominabili, ideoque etiam in novissima Jad Chasaka editione Amstelodamensi, merito premenda.

Est etiam mihi ms. liber צורת הארץ, auctore R. Abraham Hispano, qui cum versione Schreckenfuchsii etc. Basiliae 1546 prodiit [vgl. Wertheim, Arithmet. d. Elia Misrachi, 2. Aufl. S. 4]. Post Collationem aliqua parte institutam deprehendi quam justa fuerit Interpretis in Praefatione querela, Exemplar mutilatum et prave scriptum ad manus suas devenisse, passim enim in editione illa, ut minora taceam, integrae voces, dimidiaeque, immo integrae lineae omissae animadvertuntur, in fine vero integer Tractatus, ס' הגלגול dictus, totiusque Operis partem praecise decimam constituens, deficit . . . . .

Indiculus librorum Rabb. Berolini, ab an. 1697 impressorum.

[Vgl. die Abhandl. v. Steinschneider in ZGJD. I, 378.]

Anno
1697. תפלה 12⁰ *[St. 378].*

דרך הישר 12⁰. Idem est, qui in שפתי ישנים, lit. ד n. 40.

נפן יחידית 24⁰. Constat libellus duobus opusculis:
1) נפן יחידית, liber moralis, nunc primum editus, auctore ואב ואלף.
2) לוח החיים, libellus physicus et medicus, de Valetudine curanda. Auctor R. Chaim. *[Nach St. erst 1699 (378) cf. Zedn. 786].*

1699. Biblia Hebraica. 8⁰ maj. *[Das. S. 378].*

עצמות יוסף 4⁰ continet plag. 27¼. Idem, qui in ש"י *[St. 379].*

אורח חיים 12⁰. Tomus 1 Libri Schulchan Aruch, juxta ordinem Alphabeti dispositus; cum Commentario חקי חיים, Compilator R Jekutiel Koffmann, Krotoschinensis. *[Ozar ha-Sepharim (= OS) Jod 473. St. 379.]*

1700. יורה דעה. 12⁰. Tomus II Libri Schulchan Aruch, juxta Ordinem Alphabeti, cum Comm. חקי דעת, eodem auctore. (Conf. porro Catalogus Dyrenfurt. num. 38). *[St. 379.]*

תפלה מכל השנה. 4to cum Commentario כתר יוסף. Auctor R. Joseph Lesnensis, fil. R. Mosis, qui etiam auctor libri חלוקא דרבנן. *[Nicht bei St. Vielleicht 1700?.]*

מחזור. 12⁰ maj. *[St. 379.]*

עבודת בורא. 4⁰. 12 plag. Editio secunda, quamvis Primae, neque Buxtorfius, neque Schabtaj meminere.

בריח מטה משה. 4⁰. 26 plag. Auctor quidam Moses Wongrowiensis, nostrae aetatis homo. Liber alius ab eo, qui in ש"י, lit מ. n. 148 allegatur. *[St. 380 (1701).]*

1701. עין יעקב. 8⁰. vol II. cum notis selectis, ex plurimis Commentariis antiquioribus, partim etiam ex proprio ingenio Auctoris Salomonis Borgeri, qui hunc libellum jam antea Amsterodami ediderat et tertiam dein Editionem ejus, an. 1712 Berolini procuravit. *[St. das.]*

ס' תקוני שבת עם התפלות. 12⁰. *[Das.]*

תפלה. 12⁰. *[Das.]*

איומה כנרגלות. 8⁰ plag. 5 (vid. ש"י. Lit. x. num. 132). *[Das.]*

1702. סדר תקוני שבת וכו'. 18⁰ editio II *[Nicht bei St. Dafür grosses Gebetbuch].*

1703. ארבע טורים. fol. IV vol. cum Comment. דרכי משה, quo priores editiones carent. Vide de eo ש"י s. 1.

Sed tamen in unam quatuor partium hujus operis Commentarius iste seorsim jam editus fuerat, in hac v. Editione totus comparet.

תפלה מכל השנה. 4to cum Comm ר' הערץ, additis in fine מנהגים. *[St. 380.]*

ראשית חכמה. 4to. plag. 51. Autore Elihu Vidas. (vid. Buxt. s. l.) *[Das.]*

1704. סדר תקוני שבת וכו'. 18⁰ edit. III. *[St. 381.]*

1705. חמשה חומשי תורה. 8⁰ maj. V Volum. Cum triplici Targum, et variis commentariis, imprimis vero עם פירוש רשב"ם, qui hactenus latuerat, et ex Ms. Membranaceo bonae nota, quod in Museo meo jam servatur, nunc demum prodiit (vide, si placet, Acta Erud. Lips. 1709, p. 495). Quia opus istud etiam a Christianis Studiosis subinde requirebatur, in eorum gratiam Latinus quoque Titulus, libro praefixus fuit, an. 1706. *[Das.]*

1706. ס' חדושי הלכות. fol plag. 97. Auctor שמואל ערלש. Tantae apud Judaeos auctoritatis, ut de Notatis istis novae Talmudis editioni inserendis cogitatum fuerit. *[Das. 382.]*

סדר תקוני שבת וכו'. 18⁰ Edit. IV. *[Nicht bei St.]*

1707. Sieben weise Meister. 8⁰ plag. 4. Rabbinisch-deutsch. *[St. 382.]*

סדר תקוני שבת וכו'. 12⁰. *[Bei St. plus Ps.]*

1708. תפלה מכל השנה. 4to plag. 66½. *[St. II, 200.]*

1709. עין יעקב. fol juxta Edit. Amstel. Nihil quidem addito, quibusdam vero scandalosis resectis, vel immutatis, ipsis Judaeorum Correctoribus eam rem promoventibus. *[Das.]*

חמשה חומשי תורה וכו', Pentateuchus, cum Haphtaroth et Megilloth, germanica Paraphrasi, et literis Rabbino-germanicis, in usum plebis Judaicae expressus. Fol. plag. 66½. *[Das.]*

מעשיבוך Rabbino-germanice. 4⁰ plag. 25.

אחשורוש־שפיל, Drama pro Festo Purim, Rabbino-Germ. 8⁰ plag. 4. *[Das.]*

[Von Wolfs Hand]: צאינה וראינה. 469. C. f.

1711. ס' פחחי יה. 4⁰ plag. 2½. *[Das. 201.]*

ס' מקור חכמה וכו'. 4⁰ plag. 7. De his vid. ש"י, it. Buxt. in אמרי בינה. *[Fehlt bei St.]*

Biblia Hebraica, non-punctata, formae minimae. (Ex-

tremus B. Starckii conatus, cui immortuus est.) [*Das.*]

1712. Biblia Hebraica, punctata. 12^0.

ס' פרח הלבנון. 4^0 plag. 19. Continet דרוש in Thoram, cum Additionibus נחל איתן. Libri Auctor Jehuda ben Joseph, multum in Oriente versatus: Additionum autem Isaac Kavalero, illius Praeceptor et cognatus. [*St. II, 201.*]

ס' רפדוני בתפוחים. 4^0 plag. 8. Continet Commentarium in XXIV. אגדות, quae habentur in Tract. בבא בתרא cap. המוכר את הספינה. Auctor R. Getz, Rabbinus Hildesiensis, qui postea Posnae דיין constitutus, ibidem obiit. Foetum hunc posthumum filius Auctoris edidit. [*Das.*]

עין יעקב. 8^0 vol. II. cum notis Borgeri. Editio III, ut supra ad an. 1701. [*St. II, 201 noch* סליחות לשובבים ת"ח.]

1713. תפלת דרך שיח השרה. 8^0 plag. $15^1/_2$. Eo ab aliis hujus generis libris differt, quod lectorem docere velit grammatice legere, addito in fine libello מענה אליהו. [*Das.*]

ס' אגרת המוסר. 8^0 plag. 4. Auctor Salomo Elemi, Hispanus (vid. ש"י.). Huic junctus est alius libellus, dictus [*Das.*]

דת נשים, de quo pariter ש"י s. l. [*Fehlt das. Vgl. OS ד. 238.*]

ס' עוז לאלהים. 4to. plag. $24^1/_2$. Auctor נחמיה חייא. Continet expositionem Thorae Cabbalisticam, apertiorem quam qualem Judaei permittunt, ideoque ab ipsis gravi censura notatam. [*Das.*]

דברי נחמיה. 4^0 plag. 23. Auctor idem. Liber continet expositionem Legis homileticam. (Priore auctor הנסתר, posteriore הנגלה exponit). [*Das.*]

ס' מסגרת השלחן. fol. plag. 81. Auctor R. Wolff, דיין Pinczowiensis. Continet Commentarium in חשן משפט. [*Das.*]

מחזור. 8^0. [*Noch bei St.* זמירות *von Akiba Frankfurt.*]

1715. פירוש הריטב"א ותוספות ריי"ד על מסכת קדושין. 4to. plag. 30. Liber ante 160 circiter annos in Italia excusus, una cum Textu Talmudico. fol. Nunc vero compendii causa sine textu.

סדר תקוני שבת וכו'. 18^0. Editio V. variis Accessionibus auctior.

5. Aug. 1715.

. . . Impressio libri קצור שני לוחות הבריח [s. unten S. 537] haud ita pridem absoluta est. . . . B. noster Starckius codicem quendam vidit apud B. Hinckelmannum vestrum, cius hanc mihi descriptionem dedit [C'est un exemplaire du Pentateuque avec le Targum. Le nom de Dieu se trouve écrit comme יהוה].

10. April 1716.

. . . Codex ille Biblicus, quondam Hinckelmannianus, quod Bibliothecae Winckleriannae [1]) jam illatus sit, vehementer gaudeo.

15. April 1715.

. . . Jamque opportune recordor, inter Paralipomena Catalogi nostri nuper transmissi, esse quoque ס' הבהיר, et ס' מעין החכמה, quos an. 1706 Aron ille Margaritha hic recudi curavit; juxta editionem Amstelodamensem, sed tamen non sine augmento. . . . Praeterea an. 1714 Berolini impressus est ס' אורי וישעי, 4^0 plag. 24. Liber Homileticus et Moralis, auctore R. Abrahamo, Suburbii Gedanensis, quod Schottland appellatur Incolâ.

De Schabbataei operibus, quae ipse elaboraverit, praeter שפתי ישנים et alterum שפתי חכמה (in priore illo lit. ש, num. 204 allegatum) nihil accepi, nisi quod prioris illius Continuationem a tempore Impressionis ejusdem hucusque ipsemet adornaverit, habeatque Mstam. Habitat vero hic Berolini Judaeus quidam non indoctus, qui Schabbathaeanae Typographiae Praefectus quondam fuit, hominemque intime novit; is affirmavit Schabbathaeum, virum quidem industrium, at non nisi mediocriter eruditum esse; hinc Labia Dormientium, quae solam fere colligendi librorum titulos sedulitatem requisiverint, ipsi quidem tribui; alterum vero opus, non tam ipsi [cf. Wolf III, p. 1005] quam fratri ipsius, R. Jacobo Strimer (a Patria Strim, Poloniae oppido) ipso longe doctiori acceptum ferri. Nempe relata refero, neque Schabbataeum debita ipsi laude ullatenus fraudari cupio.

Pro benevola אגרת התימן Communicatione, plurimum humanitati Tuae debeo. Fateor libellum meae de ipso conceptae Ideae non respondere. Bella Christianismo in [eo] illata augurabar, video autem, non anasceuastice (quod rebar), sed katasceuastice Auctorem agere, neque tamen aliena arietare, quam propria tueri, suos homines adversus Calamitates, quibus tunc premebantur, armare contentum. Deprehendi tamen in

[1]) in Hamburg.

Impresso hiatum satis grandem, neque ingratum Tibi fore puto, si fragmentum illud haud contemnendum, in Impresso desideratum, peculiari Chartae inscriptum hisce adjecero. Caeterum defectus iste casu acciderit an consilio, pronunciare vix ausim; certum tamen est ipsos etiam Amstelodamenses Judaeos, alioquin satis audaces, subinde tamen circumspectius agere, atque ea, quae Christianos offendere possent, resecare; quod in Commentariis Raschii Amstelodami impressis aliquando me observasse memini, in quibus nonnullae lectiones offensivae, vel in Basileensibus Buxtorffii Bibliis expressa, haud tamen comparent.

. . . עבודת בורא et ברית מטה משה. Prior ille commentarius mysticus et cabbalisticus est in preces Judaeorum quotidianos; posterior, similis commentarius in הגדה של פסח.

Bibliothecam Oppenheimerianam Hannoverae asservatam oculis usurpare nunquam mihi licuit, quidam tamen cognatorum ejus, catalogum illius mihi haud ita pridem promiserat. . . . Restat, ut de Msstis meis anecdotis pauca memorem.

I. Patere (?) autem ut primo loco ponam, inter postremos Inferni reponendum librum מעשה ישו והילני המלכה ואפוסטולי, in Italia ante annos 20 descriptum, sed (ut Titulus habet) ex Veteri et eleganti Archetypo והעתקתי אותו מספר כ"י ישן יפה מאד. [*Das Weitere wörtlich bei Wolf, p. 1445 f.*]

II. Liber titulo carens, sed qui operose probare conatur, Evangelia Evangeliis contradicere. [*Ausführliches darüber Wolf IV, p. 493 f.*]

III. Prolixa disputatio inter יהידי et מומר, foliorum 52. [*Ausführlich bei Wolf das. p. 485 f.*]

IV. Opusculum quod Tituli loco imaginem habet in frontispicio, quae Angelos laureos tenentes, inferius vero Simsonem leonem discerpentem repraesentat. Continet 30 quaestiones Christianis oppositas [*vgl. das. p. 485*], quae pag. 1. nude et breviter proponuntur, in ipso autem tractatu uberius illustrantur et explicantur, nullo tamen responso addito, quod Auctor existimaret, nudis his quaestionibus ἀναποκρόζως rem confici, Christianisque os obthurari posse. Sunt eae rhytmice conceptae, sed de quibus dubites, magisne frivolae sint an ineptae. En Tibi specimen.

אלו שלשים תשובות מצאתי כתוב נגד הנוצרים

א' אם אדם נקנס במיתת הנפש בעד עוונו, למה נקנסו נפשות בניו
ב' למה לא לקח האל מעין חיים להחיות את נפשם, ואל יביא עמו באשם
ג' למה הביא האל עצמו בינון ואנחה, ובידו הסליחה

ד׳ אם לכפר מיתה בזולת מיתה לא יכשר, ימית מלאך או אדם ישר׳
ה׳ למה נכנס במקום מלא בושה, והכתוב אומר אל תגשו אל אשה׳
etc.
ט׳ למה לא קבל המיתה, ביום וחדש שחטאו אדם וחוה׳
י׳ למה נברא אדם יותר שלם בכחו, מכורא עולם ברוחו׳
etc

V. יסיד עולם. Liber majoris molis; de quo Schabbataeum in ש״י rectius quam Buxtorffium in Bibliotheca (pace manium viri maximi dictum esto), judicasse arbitror. Totus quantus enim est Astronomicus. Desunt septem priora folia, ut tamen spes sit eadem recuperandi. [*Wolf, I, III 1213.*]

VI. ס׳ כנפים. Bibliothecis Rabbinicis, quod sciam hactenus ignotus. Auctor Emmanuel filius Jacobi. Liber totus Astronomicus est, constans variis tabulis Astronomicis, motus siderum Indicibus et Commentario in easdem. [*Wolf I, III, 1792.*]

VI. Versio libri Aristotelis de Somno et vigilia; interprete Salomone filio Mosis. [*Wolf I, III, 2004, 2007. St. Uebers. S. 284*]

VII. Versio Ejusdem de Insomniis.

VIII. Commentarius Averrhois in Aristotelis libb. IV. de Coelo etc. eleganter, literisque majusculis scriptus, in cujus fine haec leguntur אני[1]) שלמה בר׳ יוסף בן איוב הספרדי זצ״ל השלמתי העתקת זה הספר והוא ספר השמים והעולם לארסטו החכם אבן רשד בשנת חמשת אלפים ותשע עשרה ליצירה במדינת בדרש · השבח והתהלה וכו׳.

IX. Commentarius Averrhoïs in Arist. libb II. de generatione et Corruptione, in fine haec leguntur: נשלמה העתקת באור בן רשד לספר הויה והפסד לארסטו והעתקתיו אני[2]) קלונימוס בר׳ קלונימוס בר׳ מאיר עסיש״י בשנת שלשים משנתיי · ישתבח וכו׳.

X. Commentarius Averrois in Arist. libb. Μετεωρολογικῶν. In fine haec habentur: נשלם באור בן רשד לספר אותות עליונות לארסטו והעתקתיו קלונימוס ב״ר קלונימוס ז״צל ב״ר מאיר עסיש״י בשנת ע״ו ארלדי בהגיעי לשנתנ׳ השלשים וכו׳.

XI. Commentarius Averrhois in Arist de Animalibus מאמר י״ט, usque ad המאמר האחד עשר מספר בעל חיים לארסטו, inclusive.

Ubi in fine haec subjiciuntur:
· · · הספר · · · והשלמתיו בחדש צסרי (forte Tisri) שנת תקס״ה להנרה בעיר שביליה אחר שנעתקתי מקרטבה · נשלם באור בן רשד מן

[1]) vgl. über ihn Steinschneider C. B. 764, op. 21 Uebersetzungen S. 128.
[2]) Ebd. C. B. 1575.

המאמרים המדעיים מספר ב"ח לארסטו והעתקתיו מהגרי לעברי אני[1]) יעקב בר' מכיר בחדש טבת שנת ששים ישלש לאלף הששי ליצירה ושנת אלף ומאתים ושלשים וחמש לחורבן הבית שיבנה וכו' אני הסופר יודה בר' יעקב ז"ל כתבתי להר"ר יחיא כ"ץ הטבעיות והשלמתי אותם בי"ח ימים לחדש שבט שנת חמשת אלפים ומאתים ושש ליצירה וה"ה והתהלה לאל.

3. Ebda. cod. qu. 44.

Wolf an Löscher. Inh.: Wie W. die Oppenheimersche Bibliothek für sein Werk benutzt hat.

f. 586. Juni 1714.

Versor quam maxime in Bibliotheca Rabbinica, exscribenda quam propediem, si Deus annuerit, prelo subjiciam. Haec ut plenior prodiret, adii nuper R. Davidis Oppenheimeri, Archi-Synagogi Pragensis, Bibliothecam, quae Hanoverae adservatur, adeo copiosam, ut vix unum alterumque librorum eorum, qui in שפתי ישנים referuntur, desideret, plurimos vero alios exhibeat vel manu exaratos, vel formis exscriptos, qui in laudato libro frustra quaeruntur. Ibidem relatun mihi est, Illustr. Leibnitium, quem sociis(?) nostris nuntium misisse falso quidam nunciarunt, propediem Hanoverem reversurum esse . . .

f. 588. Dec. 1714.

. . . superiori aestate . . ., cum ad Bibliothecam Oppenheimerianam, quae Hanoverae servatur, et Judaeorum judicio cum nulla alia, quocumque te vertas, comparari posse videtur, admissus difficulter admodum copiam nactus sum, Mss. imprimis codices excutiendos.

f. 594 b. Nov. 1716.

. . . Idem Gagnerius molitur editionem libri de Articulis Fidei Judaicae a Saadia Gaon conscripti; ita quidem adornandam, ut Arabico et Hebraico textibus, sibi ex adverso oppositis, substernatur versio Latina cum notis necessariis. Specimen ejus luculentum formis expressum, in manibus meis versatur. [*W. I, p. 934.*]

11. Nov. 1716.

595 b. . . . Sane jampridem impetu quasi quodam raptum me vidi Hannoveram, ut ad perficiendum Bibliothecae Hebr. partem alteram paratior ex Biblioth. Oppenheimeriana accederem, quod intra duas hebdomades fieri et perfici poterat; sed omnium bonorum consilia animum invitissimum avocarunt . . .

---

[1]) vgl. Steinschneider C. B. 1234.

4. Schudt über die Jüdischen Merkwürdigkeiten, Eisenmenger, Theophil Unger.

a) An Wolf (cod. qu. 18, f. 199):

. . . Parum abfuit, quin Judaei obstaculum objicerent, ultima enim hebdomade res in illorum venit notitiam, variosque animorum motus ex iis, qui mecum conversari solent, observavi, plerique alto supericilio librum spernere videri volunt, sed parum mea refert, quid colluvies illa hominum nequam de labore meo sentiat, qui in ipsorum quoque usum cederet ni invidia et πνεῦμα ἀποπνύξεως obstaret . . .

31. Oct. 1714.

b) An Joh. Heinr. Mai (ebda. f. 195 b, 197, 201):

. . . In ipso opere [*Jüd. Merkw.*] cum non tantum curiosa quaedam de Judaeorum oratoribus recentioribus R. Men. B. Isr., Abarbanele, Orobio, Spinosa aliisque, sed de christianis quoque, Grotio, Edzardo injiciam spargamque, circa solum haereo Eisenmengerum, hominem cum viveret mihi familiarissimum . . . . Si diem annumque Eisenmengeri eventualem, aliaque de eo scitu digna nosti, . . illorum benevolam peto communicationem . . .

30. Jan. 1714.

Eisenmengerus inter vivos esse desiit d. 20. Dec. 1704.

20. Febr. 1714.

. . . idem [wie Wolf] meditatur Dr. Theophil. Christ. Unger . . . in extremis Silesiae, Poloniam versus, finibus, qui per literas ea de re me aliquoties consuluit . . .

16. März 1715.

5. Gebhardi an Mai über Eisenmenger (cod. qu. 18, f. 46 b):

April 1713.

Monita pridem in librorum Catalogos oculos subibat pars I. meditationum p. Christiani Hebraei Halensis in Gymnasio Regio in Eisenmengeri Judaismum detectum . . . ast mera sunt fere cabbalistica, quibus Psalmum XXI. detorquet in Borussiae Regem Eisenmengerum publicae luci restituentem, dubio procul et Tu, Vir doctissime, legisti hunc proselytum . . . [*Vgl. Landshut,* תולדות אנשי שם, *p. 14.*]

(Schluss folgt.)

Aus einem Briefe Elkan N. Adler's.

To judge by my own specimen fragments from the Fostat Genizah, as well as those cited in the Monatsschrift article "Zur Geschichte der Khethubba", there does not seem to have been any uniformity in the preamble to the marriage Contract in the days of the Nagidim. Thus I have fragments of Khethubboth dated in 1034 and 1242 without any preamble. The נוסח הכתובה hereinafter referred to has none And when there is a preamble, it varies from the most ornate poetry to the most laudable brevity. A כתובה of mine dated 8. Ellul 1079 has only the words "על שמיה דבריין יבנו ויצליחו"; another apparently somewhat later has no more than the two words בחרין בשבתא after which immediately follows the date בשעה מעולה דהוא תשעה וכו'. Of an other כתובה nothing remains but חתן ישמחו שניהם . . . On the other hand, I have two poetical prefaces both of the time of Samuel the Nagid ben Mordecai [1]) the Nagid, which are at least as ornate as Professor Merx's — Nathanael — כתובה. One begins as folows:

[בשעה מעול]ה ועונה מהוללה ושמחה וצהלה וחדוה וגילה וק[דושה]
ותהילה ומילוי כל שאלה [ ] לאדוננו שמואל הנגיד הגדול הנעלה נגיד
הגולה ירום הודו מעלה מעלה ולחתן ולכלה [ולכל הקהלה] הנקהלה ישישו
וישמחו יציצו ויפרחו יבנו ויצליחו בויבנו ויצליחו . . [ ] ליחס ניסן
דשנת אלפא [וארבע] מאה ושתין ותמניא וכו.

A Yemen Machzor belonging to my brother the Chief Rabbi, and another belonging to myself, both stereotype a form identically the same as that quoted by Professor Kaufmann, except that it is a little less florid in that it omits the reference to the שושנה.

My Persian Siddur from Bokhara — unique I believe — gives specimens of the ordinary כתובה as well as of the כתובת יבמין. Here too a similarly ornate introduction is stereotyped. It reads thus:

בנהורא טבא ובסימנא מעליא סימן טוב וסימן נאולה לחתן ולכלה
ולעדת סגולה ולאדוננו ראש הישיבה של גולה בנין ומצליחין עד עולם אמן
נ(ס)[צ]ח סלה.

[1]) I do not know Dr. Neubauer's authority for assigning חנניה to Samuel as his father. From my fragment it would seem that Mordecai was either his father or his grandfather. If grandfather, the lineal hereditary succession of Nagidim is noteworthy.

Both the Persian כתובה and that temp. Samuel the Nagid treat the כלה as appertaining, not to the ישיבה, but to the חתן. And as the latter was earlier than that of Professor Merx, I cannot help thinking that he was right in his translation and, if I may venture to correct so correct a corrector, Professor Kaufmann wrong[1]). Of course originally, some centuries before, כלה may have meant "College" in that connection.

In the contemporary Machsor Vitry and the Etz-Chaim of R. Jacob ben Jehuda Hazan of London it will be observed, no introduction whatever is given, we are therefore, I think, justified in assuming, that it was only in comparatively modern times that introductions became de rigueur. In early times, they seem to have been what the superscription to a letter is in epistolary Hebrew, entirely a matter of choice, depending perhaps, just a little, on the price paid to the סופר.

As to Nathanael, one of my fragments, not only proves that Dr. Neubauer is right in claiming that he was never a Nagid so called, but perhaps tends to disprove the proud attribution of the משה in Professor Kaufmann's arabic כתובה on pages 215 and 216 to Maimonides. It seems to be an account[2]) of the installation of Nathanael as Rosh Yesheeba of the בית דין הגדול בכל מדינות ארץ מצרים.

Amidst a host of other titles he is introduced to us as קציננו נאוננו אחינו נתנאל ראש הישיבה שלגולה . . . . . בן הדרת מרנא ורבנא משה הלוי הראש המובהק הגאון הגדול מנוחתו נכבוד את אלהיו. Now is it not possible that in 1172 (a date rather early for Maimonides in Egypt) Moses was still alive and that he was de facto if not de jure Nagid after Samuel's death, or, at least, that by the writer of the 1172 arabic כתובה he

---

[1]) In beiden Documenten steht: לחתן ולכלה Meine Bemerkung bezieht sich auf die Fälle, wo ולכלה allein steht. Die Berichtigung entfällt somit von selbst. D. K. — I have looked up the facsimile and find that ולכלה begius a line. It is quite possible that in the original לחתן really was the last word of the preceding line. E. N. A.

[2]) I have a somewhat similar account of the installation of the second Nagid, Samuel ben Paltiel (?), which will appear in the Jewish Quarterly Review for July.

[3]) Vide JQR. VIII 551 and seqq. One of my fragments there quoted by Dr. Neubauer seems to assume that Nathanael — or at any rate a brother of his — was still alive in 1217.

was thought to be alive?[1]) Is Merx's date 1164 incontestable, and שחין not read for שבעין? Anyhow the fragment is important for giving us a little more information about one whose identity puzzled even Graetz.

With regard to the body of the כתובה, I miss from the Professor's essay any reference to the introduction of an obligation to observe דיני טהרה in כתובות of the 11th and 12th centuries. These would seem to have been inserted as a protection against Karaite propaganda.

Quite convincing is the Professor's derivation of the כתובה from a prototype in Roman Law. His Greek examples between the second and sixth centuries of the present era are astonishingly akin to our Jewish ones. That no Byzantine marriage contract is cited after the 6th century need not surprise us. The Emperor Justinian did away with the necessity for these "dotalia instrumenta" (Const. 22, 23 S 7 c 54) although they were afterwards enforced in the case of marriages between persons of high rank[2]). We Jews, conservative in all things, have proved ourselves aristocrat of the aristocrats in the matter of marriage settlements.

Zu R. Jakob Emdens Selbstbiographie.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

(Schluss.)

So wie in diesem ersten Theile im Zusammenhalt mit anderen ergänzenden Aufzeichnungen Emdens Bericht in vielen Einzelheiten erst Leben, Verständlichkeit und oft sogar Berichtigung erlangt hat, so ist auch in Betreff seiner späteren Lebensjahre, der Geschichte seiner Freund- und Gegnerschaften, von dem vergleichenden Blicke in andere Quellen für seine Selbstbiographie voller Aufschluss nebst mancher Correctur zu erwarten. Das Aufzeichnen der eigenen Denkwürdigkeiten war in jener Zeit auch unter den Juden nicht mehr selten. So sind aus Altona, von Glückel von Hameln ganz abgesehen, zwei solcher Memoirenschreiber aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts bekannt geworden. Joël Schub, der Vor-

[1]) Among his marvellous Egyptian Spoils, Schechter has just brought back several כתובות. One begins like my Samuel one, with the substitution of משה for שמואל.

[2]) vide Novel. 74 cap. IV, 78 cap. III and capp. IV and VI.

steher von Altona, hatte, nach Emden's Berichte[1]), die Geschichte seines Zerwürfnisses mit der Gemeinde und der für sein ganzes Leben verhängnissvollen Wirkungen desselben aufgezeichnet, die Folgen eigentlich der Mission, die er übernommen hatte, R. Zebi Aschkenasi, der sich geweigert hatte, mit R. Mose b. Mordechai Süsskind Rothenburg in einem rabbinischen Gerichtshofe zu sitzen, mit der Kündigung seiner Stelle zu drohen Die k. Bibliothek von Kopenhagen bewahrt unter Nr. XLV eine kleine Pergamenthandschrift, in der Jakob b. Ruben in Altona die Erlebnisse seines Landsmannes Salman b. Wolf aufzeichnet, der am 19. Januar 1736 zur Messe von Kiel oder, wie man sagte, zum Kieler Umschlag gereist war, durch die Ränke eines Angebers in den Kerker geworfen, bald darauf aber befreit wurde[2]). In der Zeit der sabbatianischen Wirren war das Sammeln zeitgeschichtlicher Schriftstücke und die Aufzeichnung von Denkwürdigkeiten vollends in Aufnahme gekommen, so dass die Kunde jener Vorgänge aus solchen Quellen noch manche Bereicherung zu erwarten hat[3]). Vornehmlich aber sind es die Memor- und Gemeindebücher, die Acten und Grabschriften Emdens, Amsterdams und der Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck, aus denen dereinst der geschichtliche Commentar zu den Memoiren Emdens zu entnehmen sein wird.

Nur auf Einen Punkt, der auch für das Verhältniss Emdens zu Eibenschütz zu beachten sein wird, möge hier aus seinen Beziehungen zu Hamburg hingewiesen sein. Mordechai Cohen, dessen die Autobiographie mit so heftigem Ingrimme gedenkt[4]), war kein Geringerer als R. Jonathan Eibeschützens Grossschwiegervater[5]). Der einstige Geschäftsfreund Chajjim Hamelns[6]), der durch die Verbindung mit dessen Hause zu ausserordentlichem Wohlstande und zu grossen Ehren in der Gemeinde Altona sich emporgeschwungen hatte, war durch seine Tochter Mate[7]) der Schwiegervater

---

[1]) Ib. p. 24 l. Z. Ueber die Schicksale Joel Schuh's und seiner Familie s. p. 140–43. R. Mose Rothenburg's Grabschrift s. in J. S. Wittkower's אגדת פרחים p. 284.

[2]) Codices orientales bibliothecae regiae Hafniensis II, 31.

[3]) Vgl. Monatsschrift 36, 201–14 und 257–68 über Juspa Präger's Sammlung.

[4]) P. 71–73. Ib. 71 Z. 17 ist zu lesen: שהכל תלוי בו [יתר] שהוא היה, wie p. 72 Z. 18 beweist.

[5]) Vgl. Ch. N. Dembitzer כלילת יופי I, 120b.

[6]) Die Memoiren Glückels von Hameln ed. D. Kaufmann p. 122–3.

[7]) S. Hock-Kaufmann משפחות ק"ק פראג, p. 95 und 381b n. 3.

des Rabbiners von Jungbunzlau, Mose Isak Spiro's, der seine Tochter Elkele R. Jonathan zur Frau gab. Durch eine Verkettung von Umständen hing die Sicherung eines Theiles von R. Zebi Aschkenasi's Vermögen an der Zahlungsfähigkeit Mordechai Cohens. Mit diesem war nemlich Hendele Cohen, der Sohn des trefflichen Mitbegründers der Altonaer Gemeinde, R. Mose R. Löb's[1]), geschäftlich so eng verbunden, dass die Validität der Forderungen R. Zebi's, der Wechsel von Hendele Cohen in Händen hatte, völlig auf der Sicherheit Mordechai's ruhte. Hendele Cohen hatte den Fehler begangen, 30 000 Thaler, die ihm von Mordechai zum Ausgleich angeboten worden waren, zurückzuweisen. Es kam zum Processe vor den dänischen Behörden, der durch Mordechai's Tod eine traurige Entscheidung fand. Wohl waren im Nachlasse angeblich noch neunzigtausend Thaler baar zurückgeblieben, die aber trotz des Beschlages, der darauf gelegt worden war, durch Bestechung der Wächter entwendet wurden. Als R. Jakob Emden 1719 einen auf tausend Reichsthaler lautenden Wechsel eincassiren wollte, den er als Erbe des Vaters seinen Geschwistern abgelöst hatte, war die letzte Hoffnung seines Schuldners Hendele und seine Zahlungsfähigkeit weggeschmolzen.

Auf dem Friedhofe von Altona hat das Grabmal Mordechai Cohens sich noch erhalten. Die Grabschrift lautet[2]):

נפטר בך׳ אדר ראשון תע״ה
איש משפט וצדקה עשה לכל העם ראש ומנהיג העדה
דחיל ו(ח)[ר]חי׳ רבנן בלבל וזן עני(א)[ים] ב(בר)[תו]ך ב[י]חו
ה״ה הקצין כ״ה מרדכי כהן פו״מ דק״ק אלטונא
בן פו״מ כ׳ אלי׳ כהן ז״ל נין להרב אב״ד
דק״ק העגא מהו׳ דוד כהן זצ״ל

Wir wissen jetzt, warum R. Jonathan Eibenschütz, der die Jahre 1713 und 1714 in Hamburg verbrachte[3]), plötzlich nach Prag zurückkehrte. Es war der am 23. Februar 1715 erfolgte Tod seines Grossschwiegervaters Mordechai Cohen, der seinem ruhigen und sorgenfreien Leben ein vorzeitiges Ende bereitete. Das Vermögen war unter der Hand zerronnen. Nicht nur Mordechai's Kinder, sondern auch die seiner Brüder Nathan, genannt Natesch und Grün-Jacob,

---

[1]) מגלת ספר p. 19–20 und 67 n. 1.

[2]) Nach einer Copie des Herrn Rabb. Dr. M. Grunwald in Hamburg.

[3]) Dembitzer a. a. O.

sollten bald in Armuth und Elend verfallen. Die schlimmste Strafe, die aber Mordechai Cohen widerfahren konnte, war nach Emdens Meinung die Verbindung, in die seine Familie mit Eibenschütz gerathen war[1]).

Eine Stichprobe möge zum Schlusse die Zuverlässigkeit der von Emden überlieferten Daten beleuchten. Hinter dem im Besitze des Herrn Rabbiners Dr. Sig. Auerbach in Halberstadt befindlichen Exemplare des Zemach David[2]) haben sich in dem Beschneidungsregister von der Hand Samuel b. Meïr Hekscher's in Altona Eintragungen erhalten, die uns auch das Geburtsdatum zweier Söhne Emdens überliefern. Während dieser uns nun den 19. Mai 1753 als den Tag bezeichnet, an dem sein Kind Lewi in den Bund Abrahams aufgenommen wurde[3]), muss dies nach dem Berichte Hekscher's, durch den die Aufnahme erfolgte, mehr als einen Monat später der Fall gewesen sein[4]). Ebenso irrthümlich ist eine zweite Angabe Emdens, die ebenfalls durch Hekscher berichtigt wird. Josef Emden ist nicht, wie sein Vater überliefert[5]), Sonnabend am 18. (lies: 17.) Adar I 1758, sondern nach der zeitgenössischen, acht Tage nach der Geburt des Kindes erfolgten und daher sicherlich richtigen Eintragung Hekschers am 12. Schebat 1758 geboren.

Besprechungen.

Dünner. Dr. J. H., Oberrabbiner in Amsterdam. הגהות על מסכת עירובין, ביצה וסוכה בבלי וירושלמי Frankfurt a./M. 5656. Kauffmann IV°. 150 S.

Nicht ohne abschätzige Voreingenommenheit und skeptische Beklemmung sind wir daran gegangen, uns mit Dünner's talmudischen

---

[1]) מגלת ספר p. 73, was D. Kohn unerklärt lässt.

[2]) Vgl. die Memoiren Glückels von Hameln p. 394 ff.

[3]) מגלת ספר p 180.

[4]) הילד [לוי] בן אב"ד מעמדן מוהר"ר יעב"ץ נר"ו ביו' א' תמוז תקי"ג המילה ותפריעה ואביו עצמו היה סנדק דהיינו הילד הנ"ל היה אביו בעצמו מוהל בש"ק דשבוע מקודם ואני הייתי סנדק ומחמת אחזה סיבה ושגיאה מאביו חתך הערלה והיה סבור שעשה הפריעה ג"כ אם הי' ערלה כפולה או לא לא ידעתי עכ"פ לא היה עושה פריעה כלל וכלל ומכח זה היה הפריעה פלך [flach?] וגדול עד שנראה כמו ערלה וכמי שלא ניטול כלל והוכרח למול וכן עשיתי ומלתי אותו בדין ובהלכה ואחר חיתוך הערלה עשיתי פריעה כמו ילד שלא ניטול כל ימיו רשמתי לזכרון.

[5]) מגלת כפר p. 187.

[6]) הילד יוסף בן הגאון מוהר"ר יעקב אב"ד מעמדן בש"ק ד' שבט תקי"ח המילה ואביו האב"ד הנ"ל הפריעה כי כבד היה בעיניו לעשות החיתוך מפני שהתינוק היה לו גיד קטן מאוד ור' זעקל ריאם היה סנדק בב"ה בבית אב"ד דעמדן יצ"ו באלטונ' Statt ד' שבט muss es י"ט lauten. H. hat das Datum der Eintragung mit dem des Ereignisses verwechselt.

Scholien und Glossen näher vertraut zu machen. Fehlt es an הגהות zu jedem einzelnen der talmudischen Tractate? — fragten wir uns. Wie viel Scharfsinn und blendenden Geist, wie viel sprühenden Witz und stupende Gelehrsamkeit haben die talmudischen Capacitäten, die ראשונים wie die אחרונים, in ihren Scholien und Glossen fest gelegt? Waren wir so von vorn herein geneigt, die Dünner'schen הגהות als ein literarisches superfluum zu betrachten, so gelangten wir bald dazu, dem gelehrten Verfasser im Geiste Abbitte zu leisten, als wir uns zunächst mit seinen הגהות zum Tractate ביצה etwas eingehender beschäftigten. Diese Noten und Bemerkungen, diese Scholien und Glossen — oder wie wir sonst D.'s הגהות nennen wollen — haben Anspruch auf unsere volle und ernste Beachtung. Man braucht durchaus nicht mit allen Deductionen und Schlüssen D.'s einverstanden zu sein und doch muss man ihm unbedenklich die Anerkennung zollen, dass seine Forschungen dem Talmudkundigen nicht nur befruchtende und lohnende geistige Anregung bieten, sondern dass der Verf. uns auch Leistungen von ächt wissenschaftlichem Gepräge und bleibendem Werthe vorführt. Frei von pilpulistischer Anwandlung hat hier unverkennbar ein text- und historisch-kritisch geschärfter Spürsinn dem gelehrten Verfasser die Feder geführt. Verf. beherrscht mit Sicherheit das hier in Betracht kommende, weitschichtige Material. Babli, Jeruschalmi, Tosefta, der halachische Midrasch werden sorgsam und gewissenhaft zu Rathe gezogen. Abweichungen der talmudischen Relationen nach Form und Inhalt werden genau registrirt. Oft gelingt dem Verf. in glücklichster Weise der Ausgleich der Differenzen, ohne störend oder gar zerstörend in den recipirten Text einzugreifen. An einem prägnanten, classischen Beispiele wollen wir unsere Wahrnehmungen erhärten. Die Mischnah in Beza f. 36 b bietet dem Verf. erhebliche Schwierigkeiten, wie nicht minder die analoge Relation der Tosefta im 4. Perek von Beza. Verf. urgirt, um seine Deductionen in nuce wiederzugeben etwa, wie folgt: כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב וכו' Wortlaut und Inhalt der Mischnah geben zu schweren Bedenken Anlass, welche Raschi's Erklärung nicht beseitigt. Die Gliederung der einzelnen Verbotgruppen scheint nicht streng den Kategorien מצוה, רשות, שבות zu entsprechen. In der רישא der סיפא heisst es ferner: כל אלו ביו"ט אמרו ק"ו בשבת. Wo findet sich eigentlich diese Angabe für יו"ט und warum nur für יו"ט allein? Ganz analog lautet die Version in der Tosefta, woselbst sich dieselben Schwierigkeiten ergeben. Aus welcher Quelle mögen Mischnah und Tosefta ihre Angaben geschöpft haben? Aus Sifra. Dort findet sich der Schlüssel zur Lösung der urgirten Schwierigkeiten. Zu den Worten in Lev. XVI, 28 וכל מלאכה לא תעשו bemerkt ספרא z. St., die Worte וכל מלאכה ausdeutend, u. A. Folgendes: אין לי אלא מלאכה גמורה שלא יכתוב על הספר ושלא יארוג שני חוטין וכו' מנין שלא יכתוב שתי אותיות ושלא יארוג שני חוטין וכו' ת"ל מלאכה, כל מלאכה ריבה, אין לי אלא מלאכת רשות מלאכת מצוה מנין שלא יכתוב שתי אותיות בספרים תפלין ומזוזות ושלא יארוג שני חוטין במכנסים ופרוכת ת"ל מלאכה וכל מלאכה ריבה, אין לי אלא מלאכה שחייבין עליה כרת, מנין שלא יכתוב אות אחת ושלא יארוג חוט אחד וכו' ת"ל מלאכה וכל מלאכה ריבה, אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה כרת מלאכה שאין חייבין על מינה כרת מנין שלא יעלה באילן ושלא ירכב ע"ג בהמה ולא ישוט על המים ולא יספק ולא יטפח ולא ירקד ת"ל שבתון שבות אין לי אלא שביתת רשות שביתת מצוה מנין לא יקדיש ולא יעריך ולא יחרים ולא יגביה ולא יתרום ולא יעשר ולא יקדש ולא יגרש ולא ימאן ולא יחלוץ ולא ייבם ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני ת"ל שבתון שבות: Sifra deutet demnach, wie sich aus unserer Stelle klar ergiebt, halachisch aus: 1) וכל מלאכה 2) שבתון in Lev. XVI, 31. Aus מלאכה וכל מלאכה wird das

Verbot abgeleitet, eine unvollendete Arbeit, auf welche כרת-Strafe verhängt wird, aufzunehmen, also das Verbot, zwei Fäden zu weben, zwei Buchstaben zu schreiben. Dieses Verbot wird aber auch aufrecht erhalten, wenn die Arbeit nicht die כרת-Strafe nach sich zieht, wenn man also nur einen Faden webt, nur einen Buchstaben schreibt. Dieses Verbot erstreckt sich sowohl auf מלאכת רשות, zu privatem, profanem Zwecke Fäden resp. 1 Faden zu weben, 2 resp. 1 Buchstaben zu schreiben, als auch auf מלאכת מצוה, zu einem heiligen Zwecke Fäden resp. 1 Faden zu weben z. B. für den Vorhang im Heiligthume, 2 resp. 1 Buchstaben zu schreiben in מזוזות תפלין ספרים. Aus dem Worte שבתון wird ganz analog das Verbot von Arbeiten abgeleitet, deren Arten nicht כרת-Strafe nach sich ziehen (שאין חייבין על מיניהן כרת), die nur משום שבות unstatthaft sind. Auch hier hat man מלאכות רשות und מלאכות מצות zu unterscheiden. Zu den Arbeiten der ersteren Art gehören: Klettern (Steigen) auf Bäume, Reiten, Schwimmen, Klatschen (Aufspielen, Musiciren), Tanzen, zu den Arbeiten letzterer Art alle anderen in Beza Perek V, Mischna 2 aufgeführten Thätigkeiten. Alle in dieser Mischnah namhaft gemachten Arbeiten werden, wie aus Sifra zu ersehen, von שבתון, das bei יו"ט sich findet, abgeleitet, nicht von שבתון, das bei שבת sich findet. Die Tosefta giebt in abgekürzter Form die Relation des Sifra wieder, fügt indessen die Controverse zwischen R. Eliëser und den Chachamim hinzu und schliesst charakteristisch mit der Bemerkung: בל אלו ביו"ט ק"ו לשבת. Auch unsere Mischnah folgt der Relation des Sifra in noch kürzerer Form, als Tosefta, berücksichtigt nur die Angaben des Sifra, welche von שבתון abgeleitet werden, Arbeiten, welche nur משום שבות verboten sind. Dabei handelt es sich 1) um מלאכות רשות, wie Klettern (Steigen) auf Bäume, Reiten, Schwimmen, Klatschen (Musiciren), Tanzen, 2) um מלאכות מצוה. Dazu gehören alle anderen in unserer Mischnah aufgeführten Thätigkeiten. Auch unsere Mischnah findet ihren natürlichen Abschluss mit der Bemerkung: כל אלו ביו"ט אמרו ק"ו בשבת. Demgemäss bleibt der Text unserer Mischnah ganz unversehrt stehen, nur rücken die Worte: ואלו הן משום מצוה an das Ende aller hier aufgezählten Arbeiten hinter die Worte ולא מגביהין תרומה ומעשר. Die Mischnah besagt: Folgende Arbeiten sind משום שבות untersagt. Davon betreffen die ersten 6 מלאכות רשות, alle andern dort aufgeführten מלאכות מצוה. Alle diese Arbeiten sind an יו"ט verboten — ihr Verbot wird von שבתון in Lev. XVI. 31 abgeleitet — um wie viel mehr an שבת! Verf. hält die Ableitung der verbotenen Arbeiten von שבתון und וכל מלאכה nur für eine אסמכתא, während die Soferim den דרש von שבות aus Jes. LVIII, 13 ableiten. Es würde zu weit führen, hier auf die zum Theil anfechtbaren Deductionen des Verf.'s näher einzugehen. Aus unserer Probe[1]) sollte erhellen, wie der Verf. seine Auf-

[1]) Nachträglich kam uns die sehr beachtenswerthe, gelehrte Abhandlung des Herrn Dr. Lewy, „Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul" Berlin 1876 zu Gesichte. Uns war diese Arbeit ebenso unbekannt geblieben, wie augenscheinlich dem Verfasser der הגהות. Auf S. 7 Anmerkung 10 seiner Abhandlung geht L. des Näheren auf die Mischnah in ביצה V, 2 ein. Er analysirt sie in ganz ähnlicher Weise, wie der Verf. der הגהות. Auch L. beruft sich bereits auf Sifra zu Lev. XVI, 29, citirt jedoch auch noch Mechilta zu Ex., angeführt in Nachmani's Pentateuch-Commentar zu Lev. XXIII, 24. Die Stelle in Sifra berücksichtigt er natürlich nur, soweit sie unsere

gabe auffasst und, wie er sie oft mit gutem Erfolge ungekünstelt und geistvoll zu lösen vermag Er ist allenthalben bemüht, System und Ordnung in der Gruppirung des losen, oft anscheinend willkürlich an einander gereihten Materials aufzuspüren, den Causalnexus aufzufinden oder doch wenigstens die Ideenassociation festzulegen. Das bedingt in unsern Augen den wissenschaftlichen Werth seiner Arbeit. Selbstverständlich sind nicht alle seine Bemerkungen gleichwerthig und gleichwichtig. Ueber viele mag sich wohl rechten lassen. Andere erscheinen uns dagegen sehr beachtenswerth. Wenn Verf. z. B geltend macht, die übliche Erklärung von ואין זוקפין את המנורה in Beza f. 21 b befriedige nicht, steht wohl das Recht auf seiner Seite. Gemeint soll sein, man dürfe nicht den Leuchter, welcher vom Tische oder von der Wand gefallen, aufrichten, ר' חיננא בר ביסנא specialisirt diese Angabe etwas weit hergeholt und gezwungen dahin, es handle sich hier um מנורה של חוליות. Nach ב"ש sei es nicht gestattet, משום בנין וסתירה eine solche מנורה an יו"ט aufzurichten. ב"ה stelle dagegen den Kanon auf: אין בנין וסתירה בכלים. Verf. vertritt die Ansicht, אין זוקפין bedeute hier, man dürfe an יו"ט nach ב"ש „keine Flamme aufsteigen lassen." ב"ש verbiete am יו"ט Feuer anzurichten, weil die am Sabbathe verpönten Arbeiten auch an Festtagen zu verbieten seien, wenn sich auf sie nicht ganz strict und streng der Satz anwenden lasse: אשר יאכל לכל נפש אדם מיישראל. Jedenfalls ist dieser Erklärungsversuch viel ungezwungener, einfacher und natürlicher, als der l. c. gegebene. Eine Stütze für diese Auffassung von זוקפין את המנורה finden wir in der Redewendung der heiligen Schrift בהעלותך את הנרות, so dass der talmudische Ausdruck von זקיפת המנורה eine synonyme Redewendung von העלאת הנרות sein könnte. Wohin wir dem Verf., jedenfalls nicht in der von ihm oft beliebten Ausdehnung, zu folgen vermögen, betrifft das Gebiet der Schlüsse, welche sich auf סיגנון הלשון auf die Sprachform, Redewendung und Ausdrucksweise beziehen. Dieses Argument stützt sich auf Kriterien sehr subjectiver Natur. Aus einem Ausdrucke, welchen man für alt hält, Schlüsse auf Entstehung und Alter irgend einer talmudischen Anordnung mit apodiktischer Bestimmtheit zu ziehen, halten wir in vielen Fällen für gewagt und deplacirt. Vereinigen wir diesen Uebelstand mit andern Mängeln, welche sich nach unserer Auffassung ergeben sollten, wird doch dadurch der Werth der Gesammtleistung des gelehrten und belesenen, systematisch ordnenden und lichtvoll orientirenden Verfassers sehr wenig beeinträchtigt. Dünner's הגהות seien Talmudforschern angelegentlich empfohlen!

Sohrau O./S. Dr. Immanuel Deutsch.

Mischnah, nicht aber soweit sie die Parallelstelle in der Tosefta betrifft. Beide gelangen demgemäss zu gleichen Ergebnissen. Nur zieht L. nicht die Consequenz, die Worte ואלו הן משום מצוה an das Ende des ersten Theiles unserer Mischnah zu rücken, wie das D. hier vorschlägt. Auf die Worte unserer Mischnah כל אלו ביו"ט אמרו קל וחומר בשבת in der Weise D.'s näher einzugehen, dazu hatte L. l. c keine Veranlassung. Jedenfalls ist die Duplicität der spontan erfolgten Deutung sehr interessant und nur geeignet, die Argumentirung beider Verfasser, die auf verschiedenen Wegen zu demselben Resultate gelangt sind, wesentlich zu stützen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die Septuaginta zu Hosea[1]),

auf ihren Werth und ihre Berechtigung zur Controlle des masoretischen Textes geprüft

von

Dr. Leop. Treitel in Laupheim.

Seitdem de Lagarde in der Bibelwissenschaft den für die Septuagintaforschung richtigen Grundsatz aufgestellt hat, es gehöre bei den zahlreichen Differenzen zwischen LXX und M.T. die Fähigkeit dazu, den griechischen Text auf sein hebräisches, oder wie de L. sich ausdrückt, auf sein semitisches Original zurückzuführen, ist es in der kritischen Schule, die freilich etwas früher, etwa mit de Wette anfängt, fast Axiom geworden, dass die den griech. Uebersetzern vorgelegenen hebr. codd. wirklich auch all die Lesarten gehabt hätten, auf die der vom M.T. abweichende Septuaginta-Text sich meist unschwer zurückführen lässt. Zahlreiche Eingriffe in den masorethischen Text, die seitdem die kritische Schule gemacht hat, haben dieses Axiom stillschweigend zur Voraussetzung. Bewiesen aber ist dasselbe, wenigstens in der Allgemeinheit, in der es heute gilt, durch nichts. An sich ist, wenn einfach zurückgeschlossen werden soll, von der Uebersetzung auf den Urtext, auch ein anderer Rückschluss möglich.

Es ist die Annahme möglich:

a) dass blosse Verschiedenheit der Textauffassung bei sonst übereinstimmendem Grundtext vorliegt,

b) dass der Alexandriner sich im Lesen des hebr. Textes geirrt, theils aus Flüchtigkeit, theils und besonders wohl darum, weil die hebr. codd. der alexandrinischen Uebersetzer es an Schärfe und Ausgeprägtheit der Buchstabencharaktere in der Schrift werden haben fehlen lassen, dass insbesondere ähnliche Buchstaben nicht deutlich geschrieben waren, so dass der Vertent beim Lesen gar leicht ד und ר, ב und כ, aber auch כ und מ, wie כי und מי verwechseln konnte, worauf längst Z Frankel (Vorst. § 37 u. Ueber d. Einfluss § 17) aufmerksam gemacht hat; dafür sind sichere Indicien da.

c) dass der Vertent aus exegetischem Unvermögen, in der Rathlosigkeit des Uebersetzers, in Gedanken ähnliche

[1]) Zugleich Fortsetzung meines: „Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea", Heft 1, ersch. 1887.

Buchstaben für einander supponirte, um nur dem Texte einen Sinn zu entlocken, ע für א, ו für י, so dass ihm unter der Hand עם für אם, וזבחו für וזבחי erwuchs und vieles dgl. mehr. ein Verfahren, das täglich noch bei Anfangs-Uebersetzern beobachtet wird, und LXX ist nichts anderes als, um mit Bleek-Wellhausen zu reden, ein erster exeg. Versuch. Man spricht heutzutage zu viel von Septuaginta-Text, zu wenig von LXX als Uebersetzung. Ein paar Beispiele hierzu aus Hosea, dem Buche, dem seit Jahren meine Studien zugewendet sind:

Zu a) 13, 2 μόσχοι γὰρ ἐκλελοίπασι gegenüber dem MT עגלים ישקון. Die räthselhafte Uebersetzung erklärt sich einfach aus der Verschiedenheit der Text-Auffassung gegen Neuere. Vertent sah, wie das γάρ, das er hinzugefügt, beweist, in dem Schlussglied des Verses eine Begründung des Früheren, und so konnte er, so gut auch ihm עגלים ישקון und nichts anderes vorgelegen haben mag, ישקון nicht anders als wie er es ausgedrückt, im Sinne des ἐκλελοίπασι verstehen, wobei es wenig von Belang ist, wie er sich die Abstammung des Wortes philologisch zurechtgelegt hat.

Zu c) 5, 2 den M.T. ושחטה שטים העמיקו geben LXX wieder mit δ (scil. δίκτυον) οἱ ἀγρεύοντες τὴν θήραν κατέπηξαν, was zurückübersetzt etwa lautete: שחיה צרים העמידו. Hier hat auch die kritische Schule, soweit ich sehen kann, nicht den Versuch gemacht, Capital daraus für Reconstruirung oder Emendirung des M.T. zu schlagen. Man sieht: es ist nichts als exegetisches Unvermögen, das zu so abweichender Uebersetzung bei der LXX geführt hat; nicht dass Vertent irgend wie anders gelesen hätte, er griff nur, um seiner Vorlage überhaupt einen Sinn abzugewinnen, zu Interpretationsmitteln, wie sie seinem wissenschaftlichen Standpunkt oder besser dem seiner Zeit gemäss waren, supponirte י für ט, צ für ש u. s. w. in Gedanken, wobei immerhin mangelhafte Schreibung in den hebr codd. also Fall a) unserer Annahmen mitgespielt haben mag.

Ist nun aber andererseits die Möglichkeit abweichender hebr. Vorlage bei den LXX nicht ausgeschlossen, so erhebt sich die Frage vor uns: Welches sind die Kriterien, wonach in zweifelhaften Fällen zu entscheiden wäre, ob hinter abweichender Uebersetzung der LXX blosse Verschiedenheit der Textauffassung, nichts als subjectives Meinen, ein Suchen und Tasten nach dem Sinn, oder ein Substanzielles, eine wirkliche vom masor. Text abweichende L.A. steckt? Be-

scheidentlich, wie wir in der Wissenschaft sollen, muss ich sagen: Mit absoluter Gewissheit ist die Frage überhaupt nicht mehr zu entscheiden, es sei denn, dass es uns jemals noch gegeben sein sollte, die Zeugen selbst, die hebr. Vorlage des Alex., zu befragen[1]). Es kommt die weitere und wichtigere Frage als für die Exegese und Textkritik Hosea's hinzu nach Werth und Berechtigung der LXX zur Controlle des M T., der in nicht wenigen Fällen freilich bis zur Verzweiflung schwierig erscheinen muss, mit anderen Worten: ob, wo beide divergiren, LXX oder M.T. den Vorzug verdient. Die Entscheidung letzterer Frage, die auch nur eine von Fall zu Fall sein kann, läuft, genau genommen, auf die Beantwortung der ersteren hinaus; die ganze Frage fällt in dem Augenblicke, da es gelungen ist, mit Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, dass eine Verschiedenheit der hebräischen Vorlage der LXX gar nicht vorliegt, dass die Abweichung der Uebersetzung in Anderem ihren Grund hat. Wo es nicht nachzuweisen ist, dürften für die Lösung der Frage nach dem Vorzug die zwei Gesichtspunkte besonders massgebend sein:

1) auf welcher Seite, ob auf Seite des M.T. oder der LXX das oratorische Gepräge, der ganze ästhetische Charakter eines Buches wie Hosea, Stimmung, Affect der Rede, am ehesten gewahrt erscheinen.

2) welche Autorität den LXX nach ihrem allgemeinen Charakter wie nach dem besonderen des Uebersetzers zu Hosea beizumessen ist.

Es ist ja im Allgemeinen richtig und bisher bewährter Grundsatz aller, der semitischen wie der klassischen Philologie, dass die höhere ästhetische Kritik, die über Werth und Stellung eines Litteraturwerkes entscheidet, erst da anzufangen hat, wo die niedere, diplomatische Kritik, die auf Feststellung der Textgestalt gerichtet ist, ihr Geschäft beendet hat, aber auch umgekehrt, in Fragen der Textkritik bei einem Buche wie Hosea hat die höhere ästhetische Kritik — und darauf hätte ich besonders aufmerksam zu machen — ein Wort mitzusprechen, wie das weiter unten näher dargelegt werden soll. Ich finde, dass dieses so gewichtige innere Kriterium in neueren textkritischen Bearbeitungen unseres Buches — ich nenne hier Oort, Guthe,

[1]) Die neuen Sirach-Funde (Vgl. oben S. 337 ff., 380 ff.) habe ich noch nicht benutzen und ausbeuten können.

Neh. Brüll — so gut wie garnicht berücksichtigt worden. Der alte Ewald, dessen Verdienste um wissenschaftliche Exegese nicht hoch genug angeschlagen werden können, hat da einen verdienstlichen Anfang gemacht. Man hat aber einen gangbaren Weg, den dieser eröffnet hat, wieder verlassen, ich weiss nicht, ob zum Heile der Wissenschaft. So alt als die wissenschaftliche Exegese, ist die Klage über die Dunkelheit im Propheten Hosea; eines aber ist evident, und es hat nur der beredten Sprache eines Cornill („der israel. Prophetismus") bedurft, das überzeugend auszusprechen, was längst Jeder, der sich ernstlich mit Hosea beschäftigt, gefühlt, dass die Reden im Buche Hosea Ergüsse eines tiefbewegten, schmerzzerrissenen Herzens sind angesichts der trostlosen Zustände der Zeit, die in geradezu grandioser Sprache darin sich wiederspiegeln. Und wenn es auch bei Kautzsch („die Heilige Schrift des alten Testaments" S. 162) im neuesten Abriss der Geschichte des alttestamentl. Schriftthums von unserem Propheten heisst: So schwankt seine Rede zwischen Furcht und Hoffnung, Anklage und Trost hin und her, ohne strenge Gedankenfolge, oft mehr ein Schluchzen als ein Reden", so hätte nur die Consequenz dieses rednerischen Affects bei der Bearbeitung des Buches Hosea in der bei Kautzsch von Prof. Guthe gegebenen Uebersetzung und begleitenden Textkritik gezogen werden sollen. Ich möchte, einmal bei Würdigung der Arbeit Guthe's, des Beitrags, den er zur Hosea-Forschung geliefert, stehend, nicht missverstanden werden. Ich habe ausdrücklich anzuerkennen, dass im Uebrigen seine vom Buche Hosea gegebene Uebersetzung sich mit wahrem Entzücken liest; wie sie von liebevoller, verständnissinniger Versenkung in die Seele, Sprache und Diction dieses Propheten eingegeben ist, weiss sie gleiche Saiten auch beim Leser anzustimmen, die tiefe Bewegung auch beim Leser hervorzurufen; sie steht, philologisch, nach dem Stand der Bibelwissenschaft, wie ästhetisch, nach der Diction unendlich höher als die Arbeiten aller seiner Vorgänger, christl. wie jüdischer Uebersetzer. Was dagegen E. Renan in seiner Gesch. d. Volkes Israel vom Stil Hosea's schreibt, es sei die Sprache eines heftigen Bauern, dem die Gesetze des Wohlklangs unbekannt seien, der vor keiner Trivialität zurückschrecke, selbst Kalauer nicht scheue, ist ein so sehr an der Oberfläche haftendes Urtheil, dass es ernster Widerlegung nicht erst bedarf, oder man müsste ein solches Urtheil selbst für einen Kalauer nehmen, den man dem um Gottes

willen um jeden Preis geistreich sein wollenden, sonst so gelehrten Franzosen zugut halten müsste. Richtig ist das Eine bei Renan, dass der Stil bei Hosea zerhackt ist, es ist, im Grunde genommen, das alte Wort des Presbyters Hieronymus, das alle Welt kennt: Osee commaticus est et quasi per sententias loquens. Nur ist der psychologische Hintergrund dieser Spracheigenthümlichkeit unseres Propheten — und das macht eben das Widerspiel zwischen dem Franzosen R. und dem Deutschen C. so interessant — bei Renan so gründlich verkannt. Die Consequenz aber, die für die Textkritik daraus zu ziehen und sorgfältig bei zweifelhaften Stellen unseres Buches zu berücksichtigen ist, besteht in dem, dass der Schmerzzerrissenheit, zugleich Weichheit und Innigkeit dieses lyrischsten aller Propheten, dem an Gluth des Empfindens und entsprechender Ausdrucksfähigkeit nur noch Jeremia die Palme streitig machen kann, auch keine andere als die knappste, wenn es schon so heissen soll, zerhackte, in scheinbarer Ungelenkigkeit, aber mit desto grösserer innerer Gewalt packende, Gedanken und Empfindungen gleichsam nur hervorstossende Rede conform ist, weshalb ihm auch, wie keinen zweiten, die kurze Sentenz, die scharfe, glänzende Antithese, der Witz, der Esprit unter Thränen, eignet; denn, wie Lessing einmal treffend bemerkt, die Quelle der besten Satyre, wenn auch bitteren Esprits ist der — Schmerz. Am wenigsten aber ist bei der Schmerzzerissenheit eines Hosea Raum für behäbige Breite des Stils. Bei Jeremia trifft man noch ein Ausmalen der elegischen Momente, die er schildert, ein gewisses Gefallen am Schmerz, das zu lyrischer Breite führt, bei Hosea, wo er Ankläger, Klagedichter ist, nirgends. Dies für Fragen der Textkritik bei Hosea zu verwerthen, ist Aufgabe der Zukunft. Dann wird man nicht, wie es bei Neh. Brüll geschieht, über trostlos schlechte Beschaffenheit des Hoseatextes klagen. Gerade XIII, 1, wo das bei N Brüll geschieht, und nur in der Gestalt des M.T., ist ein Cabinetstück von Energie der Prophetenrede:

„Wie Ephraim redete, Schrecken war da,
Wie ein Fürst stand es da.
Es versündigte sich an Baal,
Da verfiel es."

In den Ramen von wenig Versgliedern ist das ganze histor. Gemälde vom Auf- und Niedergang des Ephraimitischen Reiches eingespannt. Es sind freilich nur Striche,

aber markige Striche eines durch grandiose Sprache glänzenden Dichter-Propheten, ein Wort mehr, und es hätte nur abschwächend wirken können; dann aber auch wird es zu den Unmöglichkeiten gehören, wie es heute noch Guthe bei Kautzsch thut, zu Hos. 8, 13, unserem Propheten eine leere Wiederholung von 9, 3 „und sich in Assyrien von unreinen Speisen nähren" unterzuschieben, lediglich auf Grund der LXX, ein Zusatz, dessen Unächtheit, abgesehen von dem angegebenen ästhetischen Gesichtspunkt, dass für behäbiges, müssiges Sichwiederholen bei Hosea durchaus kein Raum ist, auch noch von anderer Seite erkannt wird. Es ist von Z. Frankel's Vorst. u. „Ueber d. Einfluss" u. ö. her sattsam bekannt, dass die LXX oder auch ihre Diaskeuasten das Bestreben haben, die Verse zu verähnlichen. Für Hosea ist ein eclatantes Beispiel noch XIII, 4. Auf den ersten Blick wird der Zusatz wie auch an unserer Stelle 8, 13 als Bestreben, die Verse zu verähnlichen und nichts weiter erkannt. Z. Frankel, Ueber den Einfl, § 62, sagt ganz richtig: Es bedarf keiner Erinnerung, dass von derartigen parallelisirten Stellen nicht auf eine abweichende Lesart geschlossen werden kann.

Wir sind damit wie von selbst auf die Eigentümlichkeiten der griech. Uebersetzung geführt, die bei dem Uebersetzer Hosea's theils die allgemein bei den LXX beobachteten, theils aber auch besondere sind. Und gerade diese besonderen Eigentümlichkeiten der griech. Uebersetzung Hosea's scheinen mir der Angelpunkt in der Lösung der Frage, betr. das Verhältniss von LXX und M. T., bzw. was den Vorzug von beidem verdient. Wenn es im Allgemeinen richtig ist, was Wellhausen (Bleck-Wellhausen Einl. ins alte Testament p. 578) als Grundsatz aufstellt: „Für den wissenschaftlichen Zweck, zu dem LXX dient, nämlich zur Reconstruction der hebr. Vorlage ist es am erwünschtesten, wenn die Uebersetzung so mechanisch nnd unbeholfen wie möglich ist, — und an Unbeholfenheit lässt die Uebersetzung speciell zu Hosea nichts zu wünschen übrig — so ist doch, ehe auch nur der Versuch gemacht wird, die LXX zur Controlle und weiter zur Berichtigung des M.T. heranzuziehen, Die Vorfrage zu entscheiden, aus welcher Quelle die Unbeholfenheit bei den LXX stammt. Ein Anderes ist's, ob die Abweichungen der LXX nothwendig auf abweichende L. A. ihrer hebr. Vorlage oder vielmehr auf Unkenntniss oder doch höchst mangelhafte Kenntniss des Hebräischen überhaupt zurückgehen. So minituös die Untersuchung ist, das ist die Arbeit, die vorher gethan sein

muss. Ich biete zu diesem Zwecke im Nachstehenden eine Zusammenstellung von diesbezüglichen Observationen, die, wenn sie auch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit macht, immerhin doch auch dem Leser d. Bl. das Urtheil über den Stand der hebr Sprachkenntnisse unseres Griechen ermöglichen dürfte.

Ich beginne bei Cap. IV. Für Cap. I bis III verweise ich auf mein 1887 erschienenes „Heft I der Septuaginta-Studien zu Hosea".

4, 5 Vertent hat für וּבָשַׁלְתָּ הַיּוֹם ἀσθενήσει ἡμέρας[1]), indem er בשל in der nächstliegenden Bedeutung „straucheln, siech werden" genommen, die es auch c. 14 Anf. hat. Die hier statthabende Bedeutung „fehlen, sündigen" lag ihm zu fern.

ibid. v. 6 übers. LXX וְדָמִיתִי אִמֵּךְ unter Hinzunahme von לַיְלָה aus dem vorangehenden Gliede νυκτὶ ὡμοίωσα τὴν μητέρα σου fast sinnlos, was sich daraus erklärt, dass Vert. דמה nur in der Bedeutung „gleichen, gleich machen" kennt, ein anderes דמה gar nicht zu kennen scheint, denn auch 10, 15 (bzw. 11, 1 nach Zählung d. LXX), wo der Ausdruck in Niphal נדמה wiederkehrt, hilft er sich nur mit einer Vertauschung; er übersetzt ἀπεῤῥίφησαν· ἀπεῤῥίφη = ורמה, was Vertauschung von ד und ר darstellt, nur dass an letzterer Stelle auch die uncorrekte Schreibung seiner hebr. Vorlage dies verursacht haben mag.

v. 14. Für יִפְרֹדוּ Vert. συνεφύροντο, wie er gleich weiter יִלְבֹּט in vollständiger Verkennung des Wortes συνεπλέκετο übersetzt, was die falsche Verbindung mit dem nachfolgenden יגם זנה welches er als עִם זֹנוֹת liest, zugleich veranlasst hat. Man sieht: es ist ein blosses Rathen, Tasten, Suchen nach dem Sinn, hinter welchem man wohl kaum abweichende, L.A. in der Vorlage d. S. wird suchen wollen.

5, 15 (VI, 1) für יְשַׁחֲרֻנְנִי ὀρθριοῦσι πρὸς μὲ λέγοντες. Er kennt offenbar die ferner liegende Bedeutung des „Suchens" für שָׁחַר nicht, greift darum nach der nächstliegenden.

6, 8 עֲקֻבָּה מִדָּם ist in der gr. Uebers. gar ταράσσουσα ὕδωρ geworden, dem man nur mit Not etwa nach den noch immer brauchbaren Scholien Rosenmüller's den Sinn wohl nur figürlich entlocken kann: „Wasser aufrührend". Unser Freund vermochte eben mit dem allerdings schwierigen hebr. Ausdruck

[1]) Ich citire noch nach der Ausgabe Tischendorf's, indem mit ihr auch die neue, englische, von Swete besorgte Septuag.-Ausgabe fast durchgehends zu Hosea übereinstimmt. Ich habe beide Ausgaben für Hosea sorgfältig verglichen und die Abweichungen bei Swete bis auf 1 oder 2 Stellen belanglos gefunden.

sonst nichts anzufangen, wesshalb er in Gedanken מַיִם suspponirt, und עקבה als עִקְּבָה las, vielleicht auch, dass in seiner hebr. Vorlage der Fuss des ד in מְדָם nicht weit genug heruntergezogen war.

ibid. v. 9 חבר כהנים וג׳ ἔκρυψαν ἱερεῖς ὁδόν, ἐφόνευσαν Σίκιμα, wie von כפר zudecken. דרך und שכמה von einander getrennt, dabei שכמה nach seinem grammatischen Verhältniss verkannt und als Bewohner Sichem's verstanden.

8, 13. הבהבי ist unserem Vert. unter der Hand ein אהבהבי worden θυσιαστήρια τὰ ἠγαπημένα, zu dem Früheren heraufgezogen, offenbar wieder ein Verlegenheitsgriff, wie er täglich bei Anfängern im Uebersetzen beobachtet wird. Wie trotzdem Guthe in den textkritischen Anmerkungen hier andere L. A. vermuthet bei den LXX, ist mir unbegreiflich, es müsste denn eben das Axiom dafür herhalten, dass, wo eine Abweichung in der Uebersetzung der LXX vorliegt, dahinter auch eine andere L. A. in ihrer Vorlage steckt.

9, 7 ורבה משטם ἐπληθύνθη μανία σου, in dem er den Ausdruck von שׂטם in einer Bedeutung ableitet, die nur dem neuhebr. שׂטה eignet, das eine mit dem anderen verwechselnd, dass, es a. u. St. synonym mit עון, hat er nicht erkannt.

9, 11 יתעופף כבודם vom Vert getrennt, כבודם zum Folg. gezogen als αἱ δόξαι αὐτῶν, wie wenn es sich um philosoph. Meinungen in diesem Zusammenhange handelte, oder sollte er einen Plural von δόξα „Ruhm" für möglich gehalten haben?

Gleich darauf **v. 12** בשורי מהם σάρξ μου ἐ. α. ein starker Anthropomorphismus', aus völliger Verkennung des Ausdrucks, den er gar von בשר Fleisch ableitet, statt von שׂור sich abwenden.

10, 5 Ein כמר Priester, Götzenpriester scheint V. gar nicht zu kennen, er übersetzt ויכמריו wie von מר bitter: καθὼς παρεπίκραναν αὐτόν, wie ihm auch der Gebrauch v. גיל als einer vox media im selben Verse unbekannt, was die widersinnige Uebers. ἐπιχαροῦνται ἐπὶ τὴν δόξαν α. ο. μετῳκίσθη ἀπ' αὐτοῦ zur Folge gehabt, wonach Samaria über die Fortschleppung seines Palladiums, des goldenen Stierbildes, sich gar noch freuen werde.

11, 3 συνεπόδισα τὸν Ἐφραΐμ „ich band Israel die Füsse für תרגלתי לאפרי. Abgesehen von der Abgeschmacktheit des damit unserem Dichter-Propheten untergeschobenen Tropus, ist der Sinn der St. ins gerade Gegenteil verkehrt, indem dem denom. von רגל eine Bedeutung untergeschoben wurde, die es im Hebr. gar nicht hat.

ibid. v. 6 ἠσθένησεν ἐν ῥομφαίᾳ κτλ. für וחלה חרב בעריו, eine Uebersetzung, die sich wieder nur an das nächst liegende חלי „krank sein" hält, ohne Ahnung, dass חול fallen, überfallen a. u. St. gemeint ist.

v. 7 ועמי תלואים למשובתי, Vert.: καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπικρεμάμενος ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ, wie von ישב wohnen. Eine Ideenverbindung, wie „an Abtrünnigkeit so fest hangen", dass man sich nicht mehr davon zu trennen vermag, die der Prophet mit seiner prägnanten Kürze a. u. St. giebt, geht über den engen Kreis der hebräischen Sprach- und Litteraturkenntniss des V. hinaus, weshalb er auch nicht die richtige Ableitung d. משובתי findet.

ibid. v. 8 אמגנך י, Vert.: ὑπερασπιῶ σου I, womit er dem hebr. Ausdruck eine Bedeutung supponirt, die demselben völlig fremd ist, nicht ahnend, das מָגֵן seiner Abstammung nach mit מָגֵן Schild gar nichts zu thun hat. Bemerkenswerth ist, dass dagegen der Vertent zu Gen. 14, 20 מָגֵן richtig mit παρέδωκε wiedergiebt. Solche Unterschiede sind instructiv, sie sind ein Gradmesser für die Sprachkenntnisse des Vert. zu Hosea, sie lassen den sichern Schluss zu, wie gering eben das Mass seiner hebr. Sprachkenntnisse gewesen sein muss. Hierher gehört aus dem letzten Capiteln etwa noch 14, 9 (XIV, 8) κατισχύσω αὐτόν für אשורנו, den Ausdruck von ישר (N. Brüll) oder שרר ableitend, statt auf das seltenere und darum unbekanntere שיר zu greifen. Das Bild der Sprachkenntnisse unseres Griechen, aber nur in soweit, als es für den vorliegenden textkritischen Zweck erforderlich ist, zu vervollständigen, noch einen Blick auf die Auffassung der hebr. Sprachformen, insbesondere der hebr. Syntax, wie sie uns bei ihm begegnet Er übersetzt das hebr. Imperf. mit dem Aorist, wo nach dem Zusammenhang an nichts anderes als an zukünftiges Geschehniss gedacht werden kann und umgekehrt mit dem Futur, wo von gegenwärtigen und vergangenen Dingen die Rede ist. Besonders auffallend ist, dass er, wo hebr. בל oder פן steht, die Negation gänzlich ausser acht lassend, den Ausdruck ins Bejahende verkehrt, wie **2, 5** (LXX = 2, 3) פן אפשיטנה ὅπως ἂν ἐκδύσω **7, 2** יאמרו ובל ὅπως συνάδωσιν. Es soll dabei ausdrücklich anerkannt werden, dass unser Vertent an Stellen auch das Richtige trifft, wie **4, 4** der besonders umstrittenen Stelle: ὁ δὲ λαός μου ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεύς, wo er gegen fast alle Neueren, so weit mir bekannt, den richtigen Weg zum Verständniss gezeigt hat, wie später einmal des Näheren — will's

Gott — in einer eigenen Bearbeitung des Buches Hosea dargethan werden soll. An einzelnen Stellen erhebt sich die Uebersetzung unseres Freundes zu poetischer Schönheit, die ebenso treffend das Original wiedergiebt, wie 7, 9 שיבה זרקה בי πολιαὶ ἐξήνθησαν αὐτῷ.

Wenn trotzdem das Endurteil über die gr. Uebersetzung zu Hosea nach Obigem dahin lauten muss, dass unser Vertent in philologischer Hinsicht, selbst den Massstab der LXX als eines ersten exeg. Versuchs an seine Arbeit gehalten und die ungemeinen Schwierigkeiten des Buches Hosea in Rechnung gezogen, tief unten steht, indem er auf Schritt und Tritt, wie wir gesehen, in der Auffassung des hebr. Textes die grössten Irrungen begeht, wenn ich darum erklären muss, dass er für die Controlle des uns heut vorliegenden M.T. wenig Vertrauen verdient, so verhehle ich mir nicht, dass ich mit solch' abfälliger Schützung der LXX zu Hosea gegen die Neueren, wie Oort, Guthe, Neh. Brüll ziemlich allein stehe, aber die oben zusammengestellten Observationen, die leicht vermehrt werden könnten, lassen einen anderen Schluss nicht zu, ob ich auch darüber als Ketzer dastehen sollte. Und ich ziehe nur die Consequenz, wenn ich darum eine ganze Reihe der von diesen, von Neh. Brüll in den „Beiträgen zur Erklärung des Buches Hosea" (Jahrb. für jüd. Gesch. u. Literatur, Jahrg. V u. VI S. 1 ff), von Guthe bei Kautzsch in der Uebersetzung u. den textkritischen Erläuterungen, u. in noch grösserem Masse von Oort (Hosea in Theol. Tijdschrift. 24. Jahrg. vom Jahre 1890, S. 345 ff. 480 ff.) auf Grund der LXX vorgenommenen Eingriffe in den M. T. des Hosea abweise.

Ich gehe an die Darlegung im Einzelnen.

4, 18 אהבו הבו קלון מגניה. Guthe wie Oort wollen auf Grund der LXX: ἠγάπησαν ἀτιμίαν ἐκ φρυάγματος αὐτῆς lesen מגאנם statt das masor. מגניה; Neh. Brühl umfassender ändernd gar: מגאנם קלון ישבעו. An sich liesse sich gegen den dadurch gewonnenen Gedanken: „dem, der ihr Ruhm ist, ziehen sie die Schande vor" wie Guthe übersetzt, oder wie Oort den LXX näher kommend: „zij hebben een schandvlek liever dan hunne eer" auch gar nichts sagen. Aber die Voraussetzung, dass LXX in ihrer hebr. Vorlage so auch gelesen hätten, kann nicht zugegeben werden, aus inneren Gründen — und äussere sprechen dafür nicht — indem nur zu wahrscheinlich ist, dass unserem Vert. das Verständniss für einen Tropus wie „Schild" für Fürsten, wie ihn der M.T. bietet, gänzlich abgegangen, er also sich seine hebr. Vorlage,

folgende Erklärung: „Und also werden sie wenig Erfolg haben“ von der Abgabe an den Grosskönig. So unsere Stelle bei Hosea genommen, ist alles concinn. Vordersatz: Sie schliessen Verträge ab, aber bald sollen sie fortgerafft werden, wie sich עתה אקבצם nach 6, 9 מצרים תקבצם erklärt, und das Resultat ist: „Sie haben wenig Erfolg gehabt mit ihren Verträgen und Abgaben an den Grosskönig von Assur“.

9, 2. ἄλων καὶ ληνὸς οὐκ ἔγνω αὐτοὺς κτλ. statt des M.T. לא ירעם ist an sich nicht unmöglich, hat aber bei der so häufigen Verwechselung zwischen ד und ר, wie sie dem gr. Vert. passiert, abgesehen von der unrichtigen Auffassung des hebr. Imperf. a. u. St. als eines erzählenden Tempus, da der ganze Context auf Zukünftiges weist — eine Auffassung, die auch kein Neuerer sich anzueignen vermag — noch den Verdacht gegen sich, dass auch hier nichts anderes als Verwechslung in der Lesung des Grundtextes bei LXX vorliegt. Zu ändern mit Oort und Guthe liegt hier weiter kein Grund vor, in dem auch der M.T. recht einen guten Sinn giebt: „Tenne und Kelter soll sie nicht laben“. An derselben Stelle ziehen Oort und Guthe auf Grund des ἐψεύσατο αὐτοὺς בם statt des masor. בָּהּ vor. Wünsche dagegen nach der Masora richtig. בָּהּ ist jedenfalls als die schwerere Lesart beizubehalten, was einem Grundgesetz aller Textkritik entspricht.

10, 4 Oort und nach seinem Vorgange auch Guthe verbinden auf Grund der LXX ὁ δὲ βασιλεὺς τί ποιήσει ἡμῖν λαλῶν ῥήματα προφάσεις ψευδεῖς κτλ. Schluss von 3 mit V. 4, wodurch V. 3 übermässig gedehnt wird, gegen die ganze Art Hosea's. Die L. A. des masor. Textes דברו wird danach von Oort in מדבר, die Lesung von ברת als Inf. in solche als part. בֹּרֵת, von Guthe ersteres in den Inf. abs. דַּבֵּר geändert. Was aber das problematischste ist, wofür auch LXX keine Stütze — denn die Erklärung des Schlusses bei LXX ἀνατελεῖ ὡς ἄγρωστις κρίμα κτλ. ist zweifelhaft. — Das Schlussglied von v. IX ופרח בראש משפט על גי sollte den Sinn haben es blühte eine Rechtssprache bei den Königen auf wie eine Giftpflanze. Sicherlich denkt man bei diesem Bilde vielmehr an die giftige Frucht, bei משפט vielmehr an das Strafgericht, wie solches V. 6 und folgenden Versen weiter ausgeführt wird. Und was ist auch veränderte Verbindung bei LXX für ein Argument, daraufhin den M.T. zusammenzuschieben und Aenderungen obendrein vorzunehmen? Die LXX verbinden bei der scriptio continua ihrer hebr. Vorlage, welches

die nothwendige Voraussetzung, auch nach de Lagarde, für das ganze Uebersetzungswerk der LXX ist, unzählige Mal falsch. Der Sinn des Ganzen wird auch eher verschlechtert nach LXX, wie näheres Eingehen auf den Context zeigt. Was das Volk von seinem König spricht, V. 3, ist für den Propheten mit dem kurzen Worte והמלך מה יעשה לנו „Was thut, wirkt, nützt uns der König!“ abgethan, welches gerade in der Knappheit der Form, der Vieldeutigkeit des Ausdrucks, energischer, ausdrucksvoller ist, als bei der breiten Ausführung, die LXX dem verzweifelten Ausruf des Volkes geben. Der Prophet hat es vielmehr mit der Gesammtheit des Volkes zu thun; der Wankelmuth, der trügliche Sinn des Volkes ist sein Thema durch den ganzen Passus v. 1 bis 8. Was mit חלק לבם V. 2 angefangen worden, findet seine nothwendige Ergänzung in V. 4, dort nur allgemein: „ihr Sinn ist trüglich“, hier die Ausführung: „sie machen Worte nur, schwören falsch und auch das Strafgericht, die hereinbrechende Katastrophe nach v. 6, ist eine das ganze Volk, nicht bloss den König treffende. In solcher Gliederung tritt auch die Symmetrie des Ganzen gehörig hervor, was alles viel mehr für den masoretischen Text als für LXX spricht.

ibid. V. 12 M.T.: נירו לכם ניר ועת לדרוש את ה׳ עד יבוא ויורה צדק לכם. Oort den Text auf Grund der LXX φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως, ἐκζητήσατε τὸν κύριον ἕως τοῦ ἐλθεῖν γενήματα δ. ὁ. gänzlich umgestaltend, liest dafür: נירו נכם נִיר דעת . . . . עד יבא פרי צדק לכם, was er also erklärt: „Efraim wordt vermaand, het land der kennis te ontginnen door naar Jahwe te vragen, toldat de vrucht der gerechtigheid hem ten deel zoo fallen.“ Aber φῶς γνώσεως bei LXX beruht auf falscher Verbindung von nicht Zusammengehörigem, וְעת hat sich ihnen zu דַעת auch nur in Consequenz des Missverständnisses von ניר, das sie als Licht fälschlich verstanden, umgebildet. Hosea aber, nach den Regeln der Kunst, bleibt vielmehr im Bilde, das angefangene Bild von Säen und Ernten der Gerechtigkeit, der Liebe dahin vollendend und abrundend, dass solches Land frisch anzubauen sei, LXX greifen eben nach dem Nächstliegenden, und נִר Licht liegt für den Anfänger in exeget. Dingen näher als der Tropus ניר Land für Gebiet, auf dem etwas Sittliches anzubauen sei. Damit ist bei den LXX, wenigstens bei dem Vertenten zu Hosea, einmal zu rechnen. Was aber vollends die L. A. der LXX höchst verdächtig und jede darauf gebaute Text-

construirung wie bei Oort als auf Sand gebaut erscheinen lässt, ist, dass eine Verbindung wie φῶς γνώσεως oder besser נר דַּעַת, worauf diese zurückgeht, oder auch נִיר דַּעַת nach Oort ganz ohne Beispiel in der alttestamentl. Literatur sein dürfte. Mir wenigstens ist kein derartiges Beispiel bekannt. Der ganze Tropus von „Licht der Erkenntniss" oder auch „Land der Erkenntniss" athmet so sehr moderne Anschauungsweise, oder wenn schon weiter heraufzusetzen, erweist sich bei näherer Prüfung so sehr aus der Welt philonischer, alexandrinischer Begriffe überhaupt, kommend, dass damit allein der Beweis gegen LXX a. u. O. und alle darauf gebauten Textänderungen erbracht sein dürfte.

11, 3 hat die grammatische Schwierigkeit des Ausdrucks קָהָם in dem Gliede d. V. ואנכי תרגלתי לאפרים קהם על זרעתיו Anstoss zu mehrfacher Aenderung des Textes bei Guthe, früher schon Oort und theilweis auch beim älteren Ewald gegeben, entsprechend den LXX ἀνέλαβον ἐπὶ βραχίονά μου. Guthe und Oort schreiben danach statt des schwierigen קהם einfach ואקחם und in Consequenz hiervon זרעותי mit suff. d. 1. Person statt des masorethischen זרעותיו, das das suff. in der 3. Person hat. Ewald — diesem und nicht Oort gehört die Priorität des Vorschlags אקחם oder ואקחם — begnügt sich in seiner Bearbeitung Hosea's („Propheten des alten Bundes", Bd. I, Commentar z. St.) mit dieser einen Textänderung, das suffix der 3. Person richtig interpretirend, hat er זרעותיו in der Textgestalt des M.T. belassen, was wenigstens die Verdunklung des Sinnes in der Hauptsache verhütet hat. Dieser, indem das Bild in Glied a תרגלתי לאפרי vom Gängeln des Kindes, womit Ephraim in der Weichheit des Prophetenherzens verglichen wird, im Folgenden fortgeht, kann kein anderer sein als dass dieses Kind auch sanft an den Armen — seinen, des Kindes — genommen worden, weil nur so die schwache Kraft des Kindes gekräftigt wird, bis es zuletzt von selbst gehen lernt, wie Ibn Esra z. St. mit dem an ihm gewohnten Scharfsinn und exegetischem Tact erklärt. Sachparallele: ψ. 73, 23 אחזת ביד ימיני. Für LXX lag aber auch hier das Bild des Israel gleichsam auf Armen tragenden Gottes, etwa nach Ex. 19, 4, Jer. 40, 11, näher, wonach sie sich auch den Text a. u. St. zurechtgelegt. Bemerkenswerth ist freilich, dass auch das Targum diesen Sinn auszudrücken scheint, mit dem einen Unterschiede, dass ein Suffix daselbst gar nicht ausgedrückt wird. Neh. Brüll, nach LXX lesend: קח[תי]ם על זרעותי (sic!),

ist gar auf den wunderlichen Einfall gerathen, in der L.A. des masor. Textes die Hand eines jüngeren Correctors zu erblicken, dem das ursprüngliche קחתים על זרעותי als ein zu grosser Anthropomorphismus erschienen sei, diesem verdanke man die jetzige Textgestalt a. u. St., wobei nur nicht einzusehen ist, dass es nicht der Prophet selber gewesen, der, abgesehen von dem eben beregten, tieferliegenden ästhetischen Gesichtspunkt, solchen Anthropomorphismus gescheut hätte. Brüll beruft sich auf Mechilta zu II. M. 14, 19, wo unsere Stelle mit der L.A. זרעותי citirt wird. Aber Mech. hat daneben auch קחם mit dem Suff. d. 3. Pers., was wiederum unvereinbar wäre. Und was wollen Citate in den talmudischen Midraschim, die bekanntlich nichts als Anlehnung an das Bibelwort zu haggadischen, homiletischen Zwecken sind und mehr als einmal ex memoria gemacht sein dürften, nach Predigerart, für Textkritik und exacte Wissenschaft beweisen? קחם aber, dieser Stein des Anstosses, ist durchaus die Unform nicht, wofür es Guthe (in den textkrit. Erläuterungen) hält, dass es auf den Index zu setzen wäre. Ich nehme es als 3. sing. perf. mit suff. ם‗ und als solches ist es hinlänglich durch Ezech. 17, 5 קח על מים ר׳ bezeugt. Ewald a. a. O. freilich findet die 3. Person hier ungehörig, er vergisst nur, dass er selber in derselben Fussnote bei Gelegenheit des voraufgehenden V. 2 קראו להם בן הלכו, zusammengehalten mit V. 1. קראתי ואהבהו וממצרי׳, diesen durch das ganze Capitel gehenden Wechsel der 1. und 3. Person in der Weise erklärt hat, dass mit Absicht unbestimmte Redeweise gewählt worden, in dem Gott und die Propheten gleichzeitig gemeint seien. Gerade die Symmetrie des Ganzen verlangt die 3. Person קח auch hier, in V. 3. Oort und Guthe gehen in umgekehrter Richtung vor; sie ändern bereits oben V. 2 und lesen dafür: בקראי . . בן הלכו מפני הם, womit natürlich jeder Wechsel der Person, aber auch die Lebendigkeit der Rede, ein Grundgesetz bei Hosea und den Propheten überhaupt, aufgehoben wird. Der Lebendigkeit der Prophetenrede entspricht es vorher, V. 2, dass von Gott zu den Propheten, und gleicher Weise auch hier von תרגלתי als dem Gnadenakt Gottes zur Beihilfe der Propheten, etwa Mose's in קחם übergesprungen wird, so dass der Gedanke der ist: „er (etwa Mose) nahm Ephr. an seinen — Ephraim's — Armen", als Werkzeug des E. gehen lehrenden Gottes. Lässt man dieses ästhetische Gesetz der Lebendigkeit der Rede — und es ist zwingend für ein Buch wie Hosea — auch für die Textkritik

gelten, so wird man sich wohl besinnen, hier oder gar schon oben V. 2 Eingriffe in den M.T. zu machen.

In den gleich darauf folgenden vv. **4** und **5** dess. Cap. sind wohl die stärksten Eingriffe in den M.T. gemacht worden, so dass speziell 5a, das nach dem M.T. lautet: לא ישוב אל ארץ מצרים, von neuen wie älteren Bibelkritikern ins gerade Gegenteil verkehrt worden: „das Volk muss nach Aegypten zurück". In der That liegt auch in diesem 5a die Hauptschwierigkeit. Denn sichtbar steht das in diesem Versglied nach dem M.T. Gesagte im Widerspruch mit 8, 13. 9, 3, an welchen Stellen Verbannung nach Aegypten angedroht wird, wie nach Assur. Die LXX wusste sich zu helfen. לא aus 5b wird zum Schluss von v. 4 herübergezogen, im Handumdrehen ist daraus לו geworden. אוכיל als Hiphil von יכול genommen zusammen mit ואט אליו in der Deutung ἐπιβλέψομαι πρὸς αὐτὸν δυνήσομαι αὐτῷ, und das Gegentheil des nach dem masor. Text in 5c Gesagten ist fertig: das Volk von Ephr. muss nach Aegypten zurück. Ist damit zugleich dem Vorhergehenden ואט אליו אוכיל eine so schiefe Deutung gegeben, in Missverkennung der Etymologie des אוכיל, so geht dieser Fehler noch weiter zurück, indem nach dem gr. Vert. auch die vv. ואהיה להם במרימי על לחיהם, die nach Ibn Esra's trefflicher Erklärung — die Oort nur zu respectiren hatte, und er hätte über das מרים על kein Befremden zu äussern gehabt — die Ausführung des בחבלי אדם אמשכם der Gnadenführung Gottes enthalten, nach dem Griechen das Gegentheil besagen sollen, also hier schon die Strafankündigung beginnt: καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ὡς ῥαπίζων ἄνθρωπος ἐπὶ τὰς σιαγόνας αὐτοῦ. Schon dieses so crasse Missverständniss müsste argwöhnisch machen, die LXX bei der unbestreitbaren Schwierigkeit, die in V. 5 besteht, als Controlle des M.T. gelten zu lassen, das Heilverfahren auf die LXX zu stützen. Neh. Brüll, vollständig ins Schlepptau der LXX gehend, nur mit etwas weiteren, auch das Vorangehende umfassenden Aenderungen, schlägt gar die folgg. L.A. vor: ויבעט עלי ואוכל לו, worauf dann folgen soll: ושב u. אל א' מצרם. Ewald dagegen und mit ihm Andere, die Wünsche (der Prophet Hosea) so fleissig zusammengestellt hat, sind bedächtig genug, לא zu Anf. 5a nicht zu streichen oder, was dem gleich kommt, zu 4 heraufzunehmen. Ewald nimmt nur 5a als Fragesatz: „Soll er nicht nach Aegyptenland zurück und der Assyrer der König sein?" was dem Sinne nach auf das wieder hinauskommt: „das Volk muss zur Strafe nach Aegypten zurück". Auch Guthe (in den text-

krit Erläuterungen) verhehlt sich nicht, dass es sein Bedenken hat, לא in der Schreibung von לו zum Vorhergehenden heraufzuziehen, wenn er auch in der Uebersetzung den LXX folgend giebt: „Nach Aegypten sollen sie zurückkehren", und Oort, 5 b in der L.A. des M.T. belassend, liest Folgendes heraus: Herstellung für das sündige Volk ist allein möglich, wenn es nach Aegypten zurückkehrt und von da auf's Neue in Kanaan einzieht, will es das nicht - so versteht er לא ישוב אל א' מצרי – dann wird es die Beute von Assur". Er beruft sich für seine Deutung auf 2, 17 bei Hosea, woraus ich wohl eine Rückführung in die Einsamkeit der Wüste zur Besserung, nicht aber nach Aegypten zu ersehen vermag. Zur Lösung des Widerspruchs zwischen hier und oben 8, 13. 9, 3 ist auch das andere vorgeschlagen worden, an den Stellen 8, 13. 9, 3 Aegypten nicht im geograph. Sinne zu nehmen, sondern als Typus des Landes der Knechtschaft. Wie gezwungen eine solche Erklärung ist, liegt auf der Hand. Ich meine: zur Lösung des beregten Widerspruchs ist eines vor allem zu berücksichtigen, dass Hosea, wie seine Reden, die in eine politisch so bewegte Zeit fallen, in der fast jeder neue Tag neue Ueberraschungen brachte, auch innerlich eine Entwickelung als Prophet durchgemacht, aus welcher heraus seine Weissagungen anfangs unbestimmt erfolgten, das Elend, die Verbannung seines Volkes wohl voraussehend, aber das Land der Verbannung zunächst zweifelhaft lassend. Wie immer man sich die Ueberschrift zum Buch Hosea zurecht legen mag, welche die Wirksamkeit unseres Propheten auf der einen Seite bis König Hiskia herabdatirt, auf der anderen Seite von gleichzeitigen Königen im Reiche Ephraim nur den zweiten Jerobeam nennt, wonach sie um Erhebliches früher aufgehört hätte, – das Nähere gehört nicht hierher — so viel ist nach unzweifelhaften Stellen in Hosea klar und sicher: der Prophet hat all die verkehrte Politik der letzten Zeiten des Zehnstämmereiches, wie bald ein Liebäugeln mit Aegypten, bald mit Assur mit erlebt, wie er sich jedes Mal auch scharf dagegen wendet. Mit dem Blick des weitschauenden Staatsmannes — das sind ja die Propheten gewesen — sieht und sagt er die Folgen voraus, dass gerade diese Grossmächte, bei denen sein kleines Volk Heil sucht, statt es bei Gott, seinem wahren Helfer, zu suchen, das Grab seines Volkes, um mit seinem eigenen Bilde zu reden, sein würden, für's Erste aber es noch unbestimmt lassend, ob das Aegypten oder Assur sein werde, darum beide nebeneinander nennend.

Die politische Lage ist eben auch noch unklar. Mit Menachem aber, in dessen Zeit uns unverkennbar 8, 10 in unserem Buche versetzt, nimmt die äussere Gefahr bestimmtere Gestalt an. Der Einfall Pul's, etwas später Tiglath Pilesser's lässt keinen Zweifel mehr, dass Assur die für das Reich Ephraim bestimmte Zuchtruthe sei; das ist's, was an unserer Stelle 11, 5 in bestimmter Form auch hervortritt. Ganz noch bei dem Gedanken des einstigen Auszugs aus Aegypten, womit die Rede c. 11 angefangen, und zurückblickend auf die dabei gegebene Verheissung (Deut. 17, 16), dass Israel nicht wieder werde unter das Joch Aegyptens zurück müssen, in deutlicher Anspielung darauf setzt der Prophet nunmehr mit bitterer Ironie hinzu: Nach Aegypten freilich soll es, nach göttlicher Verheissung, nicht zurück, aber was hilft's? — möchte ich mit Raschi z. St erklären — dafür wird Assur sein König, sein Bedrücker. Dass die Wirkung seiner Rede auf das Volk nur die gewesen wäre, dass danach das Liebäugeln mit den beiden damaligen Grossmächten, oder auch nur der einen, Aegypten, aufhörte, ist nicht wahrscheinlich. Ist es ja umgekehrt aus der Zeit kurz vor dem Untergang durch II. Kön. 17 bezeugt, dass gerade wieder eine Anlehnung an Aegypten gegen Assur stattgefunden hat. Mancher, aus Schwere der Zeit, wie es Hosea früher gedroht, wird nach Aegypten ausgewandert sein, damit ist auch dem letzten Einwand. den N. Brüll gegen die Aufrechterhaltung des M.T. unter Hinweis auf den Schluss des c. 11 macht, die Spitze abgebrochen, indem danach der besondere Widerspruch, den er beregt, sich leicht löst.

13, 2 haben gegenüber M.T. ויעשו להם מסכה מכספם בתבונם עצבים die LXX: ἐποίησαν ἑαυτοῖς χώνευμα ε. τ. α. α. κατ' εἰκόνα εἰδώλων, was etwa = בתמונת עצבים. Guthe, von der Ansicht ausgehend, dass der M.T. mit בתבונם eine unmögliche Form biete, ändert nach Vorgang Oort's den LXX folgend in: בתמונת עצבים; aber mit mehr Recht dürfte man da die Möglichkeit des Sinnes bestreiten, indem die Götzen wohl Bilder, Abbilder von etwas Körperlichem, wie dem, was am Himmel oben u. u., aber doch nicht Bilder von Bildern sind, was die L.A. der LXX εἰκόνα εἰδώλων oder auch בתמונת עצבים besagen müsste, wenn überhaupt einen Sinn gebend. Dagegen bietet M.T. בתבונם einen einwandfreien Sinn: sie machten sich Guss- oder Götzenbilder nach ihrer Einsicht, ihren Einfällen, oder wie Graetz (nach einem Collegienheft bei mir) erklärt: nach ihrem Abbild, ihrer eigenen Körperform. Und

der Einwand der grammatischen Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit der Form, den man gegen בחבונם erhebt, fällt weg, wenn man das Gesetz gelten lässt, dass auch das Althebräische — denn für's Neuhebräische steht es fest — bei gewissen Substantiven die abgestumpfte Masculinform neben der volleren Femininform im Gebrauch gehabt habe, was Ibn Esra z. St. zutreffend mit ψ 49, 15 וצורם לבלות belegt. Man hat also nur die Wahl, ob man einer etwas schwierigeren oder besser, selteneren gramm. Form bei M.T. oder gar einer Unmöglichkeit des Sinnes, zum Mindesten einer der Prägnanz und Knappheit eines Hosea schnurstraks zuwiderlaufenden Tautologie des Ausdrucks bei LXX den Vorzug geben will.

In **dems**. Cap. v. **9** findet Guthe die Schlussworte כי בי בעורך, wie sie im masor. Text lauten, unübersetzbar, was sie auch sind, so lange sie schlechthin im grammatischen Sinn genommen werden. Man mag das Leichteste, wie אתה, suppliren, es fehlt eben das Prädikat, und das philologische Gewissen von heute beruhigt sich nicht mehr bei hergebrachter Theorie von allen möglichen und unmöglichen Ellipsen. Wäre unser Buch etwa ein historischer Essay, in welchem ruhige Darstellung vorwaltete, es wäre das ein untrügliches Zeichen, dass hier ein Corruptel vorliegt. Aber Hosea ist kein Essayist, kein Historiograph, sein Buch ist oratorischen Gepräges, die uns in ihm erhaltenen Reden sind nach dem Leben — darüber kann bei einem aufmerksamen Leser kein Zweifel sein — aufbewahrt, als solche tragen sie auch das Gepräge eines mit dem Affect ringenden, dem ihn überkommenden Schmerze auch in der Oeffentlichkeit vor dem Volke nicht wehrenden Gottesredners. Was Cornill a. angef. O. von Jeremia ebenso schön wie wahr sagt: „er steht nicht über, sondern unter dem Stoff, von der Gewalt des Schmerzes ist seine Rede auf Schritt und Tritt beeinflusst", das gilt in viel höherem Grade noch von Hosea. Die Gewalt des Schmerzes über seine Zeit und eines gewaltigen, tieferregenden Schmerzes, wie dessen vielleicht nur die Seele eines Hosea fähig gewesen, lässt ihn nicht überall zur Abrundung des Gedankens in Abrundung des Satzes, des Ausdrucks, gelangen, das kann man ja — und von Hieronymus an ist es so oft geschehen — abrupt, auch anacoluthisch nennen, nur in die Verkehrtheit eines Renan darf man nicht verfallen, das etwa auf Unvermögen, auf Ungelenkigkeit des — etwa stammelnden — Redners zurückführen zu wollen. Stossweise oder wie H. Ewald z. St. feinsinnig bemerkt, mit der schweren, von

Schluchzen fast unterbrochenen Stimme eines Richters, der das Endurteil zu verkünden hat, hebt die Rede hier, V. 9, also an: „Das hat dich zu Grunde gerichtet, dass du gegen mich, deine Hilfe —!“ So interpungirt Ewald, der mit feinem exegetischen Takt sich hütet, das Prädikat unmittelbar hinzuzusetzen, was der Wirklichkeit auch nicht entspräche, sondern nur den Gedankenstrich setzt, der beredter als jedes Wort, das rhetorische Moment der Stelle ausdrückt. Es ist, als ob der Prophet nicht weiter könne, die Stimme versagt ihm. Bei der Fülle des Stoffs, die ihn bewegt, beherrscht, bei der Ideenassociation, die das eben hervorgestossene כי בי בעזרך in ihm geweckt, drängt sich, ehe noch der Satz vollendet, schon das andere, das wir V. 10 lesen, hervor: „Wo ist denn nun aber dein König, dass er dir helfe?“ das ist's, dass der frühere Satz unvollendet bleiben musste So ansprechend darum, so schlank zu lesen auch LXX a. d. St. τῇ διαφθορᾷ σου Ἰσραὴλ τίς βοηθήσει ist, so sehr die L.A., auf die die Version zurückgeht, den Beifall aller Neueren, so weit ich sehen kann, wie Oort, Guthe u. a. hat, die daraufhin übereinstimmend den M.T. in שחתיך ישראל מי יעזרך ändern, es ist doch einmal Grundgesetz aller Textkritik, dass die schwerere Lesart die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, und hier um so mehr, als sie dem ästhetischen Charakter des Buches Hosea vollständig entspricht. Um dieses gar nicht so unbeträchtlichen Momentes willen, das nur allgemein auch bei diplomatischer Kritik, bei Festsetzung des Textes endlich einmal berücksichtigt werden sollte, erachte ich es für gewiss, so weit es in solchen Dingen Gewissheit giebt, dass uns in der masor. L.A. כי בי שחתך י׳ בעזרך der wahre Text vorliegt. Das Ganze scheint eine Reminiscenz aus Deut 32, 5: שחת לו לא בניו מ׳, das in der Anwendung auf die Zeitverhältnisse Hosea's hier eine neue Beleuchtung erfährt. Uebrigens möchte ich nicht bezweifeln, dass auch in der hebr. Vorlage der LXX a. u. St. nichts anderes gestanden hat, indem nur zu bedenken ist, wie leicht einzelne Buchstaben, wie hier ב in בי, von den Vertenten haben falsch gelesen werden können, was, wie wir oben gesehen, theils an ihnen, theils an der Beschaffenheit der hebr. codd. zu Alexandrien gelegen. Und wie leicht konnte בי nach בי als Dittographie von ihnen angesehen werden, so dass eine Uebersetzung hierfür bei ihnen fehlt!

14, 9 אפרים מה לי עוד לעצבים. Die Uebersetzung, die Guthe bei Kautzsch hierfür mit leiser Aenderung — er

liest ולעצבים — unter Berufung auf LXX bietet: „O Ephraim! was gehen ich und die Götter in Zukunft uns an?“ ist mir schier unverständlich. Auch Oort lässt Gott nach v. 9 fragen: „Was habe ich zu thun mit den Bildern?“ Dass Ephraim das Volk, der Mensch — in Zukunft mit den Götzen nichts zu schaffen haben will, sagt das Volk selbst noch oft, das hat Sinn. Aber wie Gott das von sich sagen solle, dürfte schwer sich erklären lassen oder nur gekünstelt. Ich finde aber auch gar nicht, dass die Uebersetzung der LXX τῷ Ἐφραΐμ τί αὐτῷ ἔτι καὶ εἰδώλοις für eine solche Auffassung eine Stütze bietet. Was die LXX haben, ist ein bekannter Hebraismus, wie er I. Kön. 12, 16 begegnet, vom griech. Vertenten — scheint es - in seine Diction herübergenommen, und bedeutet nichts anderes als: „was gehen in Zukunft die Götzen das Reich Ephraim — also den Menschen, nicht aber Gott — an? Dass die LXX sie nur von dem Verhältniss des Menschen, nicht Gottes, zu den Bildern verstanden, zeigt deutlich der Umstand, dass indem sie Gott in diesem Verse sprechen lassen, nicht לי, sondern לו, entspr. dem αὐτῷ, lesen. Auch Ewald, der die LXX a. u. St. adoptirt, hat die LXX nicht anders verstanden, wie man aus der Uebersetzung sieht: „Ephraim — was hat er doch noch mit den Götzen zu thun? Die Textänderung von לי in לו hat ihre einzige Nötigung auch nur in dem Umstande, dass אפרים als Anruf aus dem Munde Gottes verstanden wird. Diese Auffassung ist aber keine allgemein getheilte. Exegeten wie Raschi und Ibn Esra nehmen nach Vorgang des Targum z. St. אפרים vielmehr als Subject in dem Sinne: „E. spricht: was habe ich noch für Gemeinschaft mit den Götzen? Ich — antwortete J. — entspreche dem, blicke gnädig auf E. u. u. Die Wechselrede — was für diese Auffassung spricht — zieht sich durch das ganze Capitel, und so bedeutet auch die Aenderung לו für לי und jede Aenderung bei לעצבים eher eine Verschlechterung denn eine Textverbesserung.

Die Handschrift zum Jonathantargum des Pentateuch, Add. 27031 des Britischen Museum.

Von

G. H. Dalman.

Es ist wohl wichtig genug, einen in Bezug auf diese einzigartige Handschrift Dr. M. Ginsburger in seinem Auf-

satze „Zum Fragmententargum“ in dieser Zeitschrift, S. 345, Anm. 2 untergelaufenen Irrthum zu beseitigen. Er sagt, dass für Pseudojonathan Handschriften gänzlich fehlen, und verweist dafür auf eine Mittheilung von Herrn Margoliouth in London, nach welcher die Pseudojonathan-Handschrift des Britischen Museums eine Abschrift aus der Walton'schen Polyglotte sei, und auf meine „Dialektproben“ S. 35. Nun erweise ich dort, dass jene Handschrift nicht diejenige gewesen sein kann, nach welcher Bragadin 1591 (nicht 1590, so Bassfreund „Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch“ S. 40 des Sonderdruckes) Pseudojonathan druckte Damit ist gegeben, dass sie auch keine Kopie aus der Walton'schen Polyglotte ist, welche doch keinen neuen Text für jenes Targum enthält. Zudem trägt die Handschrift einen Vermerk des Censors Dominico Irosol.[1]) vom Jahre 1593 (oder 98) und ist also auch deshalb keine Kopie aus der Waltonschen Polyglotte vom Jahre 1657. Auch Rev. G. Margoliouth weist schon in seinem Katalog vom J. 1893 die Handschrift dem 16 Jahrhundert zu, und schreibt mir am 21. Mai, dass Dr. Ginsburger's Berufung auf ihn auf einem Irrthume beruhen müsse, da er über Cod. add. 27031 mit mir völlig einer Meinung sei.

Uebrigens hat mir meine Durchmusterung jener Handschrift gezeigt, dass ihr Text von dem des ersten Druckes nicht sehr weit abliegt. Selbst offenbare Versehen finden sich in beiden. Doch wage ich nicht zu behaupten, dass eine nachlässige Kopie der Handschrift, welche vokalisirt wurde. die Vorlage des Druckes gewesen sei. — Die Vokalisation ist in diesem Targum jedenfalls erst spät dem unvokalisirten Text hinzugefügt worden, wie die Verwendung des doppelten Jod und Waw und der Matres lectionis für kurze Vokale im ersten Drucke beweisen. Nebenbei entschuldigt der Herausgeber des Druckes sich im Nachwort angelegentlich wegen der Druckfehler, welche der Leser finden werde. Die Vorlage war also wohl besser als der Abdruck. Ein neuer korrekter Druck des unvokalisirten Textes nach der Handschrift wäre sehr zu wünschen. Da die Handschrift trefflich erhalten und gut geschrieben ist,

[1]) Mein Exemplar des römischen Machzor (Bologna 1540) zeigt zufällig den Vermerk desselben Censors von 1598. Dominico Irosolimitano ist der bekannte Redactor des Canon expurgationis vom Jahre 1596, s. A. Berliner, Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate (1891) S. 9, 21, 58 f.

werden sich dabei nur dadurch Schwierigkeiten ergeben, dass מ und א, auch ע und ט oft nicht zu unterscheiden sind.

Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass S. Sachs in Carmina sancta Salomonis Ibn Gabirol (1868) S. 82 eine Handschrift des Fragmententargums aus der Bibliothek Ginsburg's erwähnt, welche seitdem in Vergessenheit gerathen zu sein scheint.

Ein Wort über das מעשה המכירי.

Von

Dr. Samuel Poznański.

In seiner lehrreichen Abhandlung über Schemaja, den Schüler Raschi's (ob. p. 257—263; 296—312), kommt Epstein auch auf die Sammelwerke ספר הפרדס und ספר האורה zu sprechen und behandelt besonders das Verhältnis des Pardes zu dem von Elieser b. Natan (אבן העזר fol. 84 c) citirten מעשה המכירי. Diese Schrift enthielt, wie schon Zunz richtig bemerkt hat, die Arbeiten Natan's und Menachem's, der Söhne Machir's. Mit Hilfe einer alten Handschrift, die dem Pardes ähnlich ist[1]), sucht nun Epstein das Wesen des מעשה המכירי, dessen Redacteur der obengenannte Menachem gewesen sein soll, festzustellen. Ich will hier in kurzen Worten Manches von den Ausführungen Epstein's ergänzen und Manches berichtigen.

Von den vier Söhnen Machir's: Natan, Menachem, Nechemja und Jakar war der erste ohne Zweifel der älteste und angesehenste Das folgt aus der Art und Weise, wie Raschi[2]) und Isaak b. Moses[3]) an ihn schreiben und aus den vielen Anfragen Menachem's an Natan[4]). Dass Natan ein

---

[1]) Die Beschreibung Epstein's (p. 299, n. 2) ist leider sehr knapp. Sollte diese Handschrift nicht überhaupt mit dem von Elasar aus Worms citirten מעשה הגאונים identisch sein?

[2]) In der Einleitung zu der kleinen Responsensammlung in חמש מטמונים.

[3]) Pardes No. 299 (ed. Const. f. 21 d), vgl. darüber die Abhandlung Epstein's p. 301, n. 6 und weiter unten. [Das Wort נבדי in Pardes ist wohl in נגבדי zu emendiren, wie Landshuth, Ammude, p. 190 richtig bemerkt; so wird auch Raschi von Isaak ha-Lewi genannt (חמש מטמונים § 13). Danach ist auch Epstein in d. Steinschneider-Festschrift p. 136, n. 1 zu berichtigen.]

[4]) Die meisten sind im Pardes enthalten. Ein Responsum Natan's an Menachem über מגיא דיבי (s. Chullin 50 b) enthält das handschriftliche Schibbole ha-Leket II No. 16. Vgl. noch Zunz, Literaturg. 161.

Schüler Raschi's nicht gewesen ist[1]), steht fest. Zu den Beweisen Epstein's lassen sich noch manche hinzufügen.

So schreibt Raschi an Natan (חפש מטמונים, p. 1): ומה זה נשאת לכוף שרשיך הטובים ולשלוח עליותיך (l. דליותיך) להשקות אותן מערוגות מטע עין רוגל הניתן לבביסה רפוש ודלוח וכו'. Raschi wundert sich also, dass Natan sich an ihn, den Unbedeutenden, mit seinen Anfragen wendet. Wäre nun Natan ein Schüler Raschi's, was Wunder, dass sich der Schüler an den Lehrer wendet! Wollte man nun auch annehmen, dass Raschi in seiner übermässigen Bescheidenheit keine Grenzen kannte auch einem Schüler gegenüber[2]), so folgt aber aus einer anderen Stelle, dass auch Natan Raschi nicht wie einen Lehrer, sondern wie einen Freund und Genossen, anredet. Ib. No. 11 heisst es: ונירסא באיזה מקומן שכתב בשאילתו שכת' בספרים נזירה שאינה למידה . . . . ואמרתי שמא מלבי כתבתיו ובדקתי בדף אחד שהעתקתי בו הנהות המסכתא מספר רבינו יצחק ב"ר יהודה זצ"ל וממנו הנהתי המקום בספרי . . . . עתה יבדוק בו חביבי ויודיעני על שאילתו נתתי לב ואומר שכך הנירסא וכו'. Aus diesen Worten ist ersichtlich, dass die Anfrage Natan's mit den Worten שכת' בספרים beginnt und bis ויודיעני geht und dass dann Raschi antwortet: על שאילתו נתתי לב usw. Hier wird also Raschi von Natan einfach חביבי genannt[3]).

Dieses Responsum macht es auch wahrscheinlich, dass Natan, ebenso wie Raschi, ein Schüler seines Vetters Isaak b. Jehuda gewesen ist, und dass beide, Raschi und Natan, ihre Talmud-Exemplare nach den Ansichten ihres gemeinsamen Lehrers corrigirt haben. Zwar sagt Natan zu seinem Bruder Menachem (Pardes No. 25, ed Const., 61 d): ואני שמעתי משום רבינו יצחק ב"ר יהודה und nicht מפי, aber ebenso sagt z. B. Raschi zu Sabbat 92 a: ובשם רבינו יצחק ב"ר יהודה מצאתי וכו'. Es ist also auch gerechtfertigt mit Sachs anzunehmen, dass die Worte Raschi's an Natan (חפש מטמונים No. 10): והעיר

---

[1]) Zu den von Epstein (p. 303, n. 2) angeführten Literarhistorikern sind noch hinzuzufügen: Rapoport (אוצר נחמד I, 26), Landshuth (l. c., 189), S. Sachs (שיורי ברכה in קובץ על יד 1893, p. 35), Steinschneider (Cat. Bodl. 2765), Weiss (בית התלמוד II, 205; דור דור ודורשיו IV, 334) und Gross (Magazin X, 82).

[2]) Diese Bescheidenheit war nicht nur Raschi eigen, man vgl. z. B. wie dessen Lehrer Isaak ha-Lewi und Isaak b. Jehuda an ihren Schüler schreiben (חפש מטמונים No. 13 u. 14).

[3]) Sachs (l. c.) und Epstein (Steinschneider-Festschrift 138) fassen diese Worte so auf, als ob Raschi Natan gebeten hätte, dass dieser in seinem Exemplare die betreffende Stelle nachsehe; die Sache verhält sich aber umgekehrt. Vgl. auch noch Brüll, Jahrbücher II, 79 n. 127.

באגרתו על רביני הקדוש וצ"ל sich auf Isaak b. Jehuda beziehen. Natan war also ein College Raschi's und hatte hierdurch Gelegenheit diesen näher kennen zu lernen. Aus der Thatsache aber, dass Natan ein Vetter Isaak b. Jehuda's gewesen, darf man wohl schliessen, dass er älter war als Raschi.

Zu den Respondenten Natan's gehören, wie Epstein hervorhebt, ausser Isaak b. Jehuda und Raschi noch Isaak b. Moses und Samuel ha-Kohen. An Isaak b. Moses soll nun Natan seine Anfrage vermittelst seines Bruders Jakar gerichtet haben. Doch ist der Wortlaut in CG nicht recht klar [1]) und scheint in Pardes, trotz mancher Verworrenheiten, richtiger zu sein. Zu bemerken ist noch, dass dieses Responsum auch in Assufoth 105 c angeführt wird. Der Schluss lautet dort ebenso wie in CG, s. נחלת שד"ל im Ozar Tob 1879, p 35: אבל רבינו שלמה בר שמשון ור' קלונימוס דמן רומי פיטרין איזה ממנו בלא גט (vgl auch noch Michael, אור החיים, p. 563 und Müller, תשובות ר"ק מלוקא, p. 7 Anm.). Samuel ha-Kohen lebte in Mainz, s. Pardes § 289 (ed. Const. 48 d): במגנצא היו חולקים בדבר שרבינו שמואל הכהן היה מכניף בי עשרה כל ז' וכו'. Demnach ergingen wohl an diesen die Anfragen Natan's durch Amram auf mündlichem Wege.

Ich übergehe nun Menachem und Nechemja [2]) und komme zu Jakar. In תשובות חכמי צרפת ולותר No. 29 findet sich ein Responsum Raschi's an einen Jakar b. Machir, und Müller (Einl. p. XXIX) glaubt, dass er ein Bruder Natan's und Menachem's gewesen sei. Halberstam (Ozar Tob 1883, p. 12) verwirft diese Identification ohne nähere Begründung. In der That scheint sie auch zweifelhaft zu sein, da dieser Jakar, wie Epstein (p. 301, n. 6) bemerkt, in Orleans gelebt

---

[1]) Natan soll diese Frage an Isaak b. Moses durch Jakar gerichtet haben. Isaak antwortet nun direkt Natan (חזיתי גבר מהיר . . . ידידי חמודי ר' נתן . . . הנה באתי להשיבו על משאלת אחיו הנאמן, d. h. die Frage Jakar's?) und doch sendet Jakar die Antwort an Natan und fügt seine Bemerkungen hinzu. Denn was heisst es: מן וורמיזא אצל ר' יצחק ב"ר משה נ"ע ושאל ושניר ושיגר (l. שאלת על ידי אחי . . . ושגרתי לוורמיזא זאת וכו'. Es sollte doch vielmehr heissen: לר' יצחק ב"ר משה נ"ע שאלה זאת וכו', d. h du, mein Bruder Natan, hast durch mich gefragt wegen . . . . und ich sandte diese Frage an Isaak b. Moses nach Worms.

[2]) Die Existenz dieses Nechemja b. Machir stützt Epstein (p. 301, n. 3) auf die Lesart in CG: לאחי ר' נחמיה und nimmt an, dass es die Worte Menachems sind. Aber erstens ist es nicht erwiesen, dass Pardes No. 19 von Menachem herrührt, und zweitens: was zwingt uns, der Lesart des CG vor der des Pardes (לאחיו ר' נחמיה) den Vorzug zu geben? (in Or Sarua II No. 394 heisst es: וזאת הוא תשובת ר' משלם ב"ר משה וצ"ל לר' נחומי' וצ"ל). Ein Nechemja wird Schibbole II § 27 citirt (s. Buber's Einleit., Anm. 159) Ob mit dem vorigen identisch?

hat[1]), die anderen Machiriden dagegen am Rhein. Nun folgert Epstein aus CG fol. 43 f, dass die Machiriden einen Bruder Jakar gehabt hätten und dass dieser auch in den Responsen im Pardes No. 156 ff. (ed Const 48 b)[2]) gemeint sei. Epstein lässt diesen Jakar in Worms leben, aber ohne jeden Grund. Wahrscheinlich stützt er sich darauf, dass Jakar an Isaak b. Moses und Kalonymos aus Rom Anfragen gerichtet hat, und diese beiden in Worms lebten Doch ist diese Thatsache durchaus nicht beweisend[3]). Er scheint vielmehr in Speyer gelebt zu haben. In den Anfragen an Kalonymos heisst es No. 159: לבר מינן שאם יארע אבל בט"ב כ' (כן l.) ראיתי באישפירא שאין נכנס בבית [הכנסת] בלילה עד למחר וכו', ebenso Likkute Pardes, ed. Amsterdam, f. 18 b. Dann heisst es Schibbole § 266: וכתב הרב ר' יקר זצ"ל זה מנהג ראיתי באישפירא בשבת שחל ת"ב להיות בה וכו', dasselbe Likkute Pardes, fol. 17 c (Pardes No. 155 scheint verdorben zu sein) und Orchoth Chajim 88.

Es ist nun zu bemerken, dass in dem ganzen Stück im Pardes No. 155 ff. (überschrieben מנהג תשעה באב) jemand beständig in erster Person spricht und es liegt nahe, Jakar als den Verfasser dieses Stückes anzunehmen. Nun heisst es hier No. 161: שמעתי על החבר ר' שמואל שעמד מאבילוחו מע"ט וכו'. Diese Thatsache wird auch von Elieser b Natan l. c. mitgetheilt, und dort heisst es zum Schluss: וכן מצאתי במעשה המכירי. Sollten sich diese Worte Elieser's auch auf die Geschichte mit Samuel ha-Lewi beziehen und sollte Jakar im Pardes wirklich ein Machiride gewesen sein, so würde man daraus mit Leichtigkeit folgern können, dass nicht Menachem, sondern Jakar der Redacteur des מעשה המכירי gewesen ist. In der That hat auch Epstein keinen einzigen zwingenden Beweis für die Autorschaft Menachem's beigebracht. Jakar war vielleicht der jüngste der vier Brüder und hat Verschiedenes im Namen seiner älteren Brüder aufgezeichnet.

Bei allen diesen Ausführungen ging ich von der An-

---

[1]) Bei Gross (Gallia Judaica p. 32 ff.) fehlt dieser Jakar b. Machir aus Orleans.

[2]) Das erste dieser Responsen wird auch Agur § 828 citirt und dort heisst es irrthümlich anstatt Jakar-Jakob b Jakar: השיב רבינו קלונימוס איש רומי לר' יעקב ב"ר יקר צריך אדם למנ"ע מלחתן קודם ת"ב . . . שבולי הלקט (Seine Quelle war also das Schibbole ha-Leket) Doch ist dies schon chronologisch unmöglich, da Kalonymos viel jünger war als Jakob b. Jakar und erst nach dessen Tod nach Worms gekommen ist, s. Raschi zu Beza 24 b, s. v. ולערב.

[3]) Es ist auch nicht erwiesen, dass Jakar mit Kalonymos persönlich verkehrt hat.

nahme Epstein's aus, dass der im Pardes genannte Jakar einer der Söhne Machir's gewesen sei. Nun ist aber diese Thatsache durchaus nicht erwiesen, vielleicht ist es vielmehr ein anderer Jakar. Zwar ist es unmöglich mit Gross (Magazin, l. c. 79) und Kohn (Mordechai b. Hillel, p. 126 = Monatsschr. 1884 p. 84) diesen Jakar mit dem von Mordechai (Baba Mezia IX, 403) citirten Jakar b. Samuel ha-Lewi zu identificiren, da chronologische Daten dagegen sprechen. Jakar b. Samuel war nämlich ein Zeitgenosse des Elieser b Joel ha-Lewi und des Baruch b. Samuel aus Mainz, und lebte also wahrscheinlich am Ende des XII. oder am Anfange des XIII. Jahrh.[1]), doch ist es möglich, dass der im Pardes citirte Jakar nicht Jakar b. Machir ist. Die Sache bedarf also noch der Untersuchung.

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass Weiss l. c. Natan b Machir zum Redacteur des ספר האורה macht. Diese Annahme ist aber durchaus falsch[2]). Er stützt sich auf Pardes No. 181 (ed. Const. 44 c), wo es heisst: וכך אמר מורנו הזקן שהיה מנהג רבו כשהיה מפשיט טליתו היה מברך אקב"ו לשמור חקיו ולא נראה בעיני מורנו . . . . ואני נתן הצעיר רואה שחייב לברך וכו' (vgl. Likkute Pardes 13 a). Er nimmt nun an, dass die Worte וכך אמר מורנו הזקן von Raschi herrühren (sie würden sich also auf Jakob b. Jakar beziehen) und dass Natan als Redacteur in erster Person seine Bemerkungen dazu mache. Aber diese Nummer gehört ja gar nicht zum Orah sondern zum Pardes, abgesehen davon, dass sowohl der Compilator der ersteren als auch der anderen Schrift die Schriften der Machiriden wörtlich copiren.

Es wäre ein sehr verdienstliches Werk auf Grund von Handschriften eine kritische Ausgabe des ספר הפרדס und ספר האורה zu veranstalten.

Zur Biographie Maimûni's

von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Zu den höchsten Ueberraschungen, die bisher aus den Genisa-Funden von Alt-Kaïro zu Tage gekommen sind, gehört

---

[1]) S. Michael p. 515.

[2]) Es wäre zu untersuchen, wer in Orah No. 248 (ed.Const. 35 c): בתשובת הגאונים מצא ר' בזמן והתיר ר' את החלב und No. 268 (ed. Const. 19 a): הזה אין לנו להתיר י"נ בזמן הבציר וכו' gemeint ist.

die Kunde von den schweren Leiden, welche die Judenheit Egyptens in den Tagen Maimûni's durch den Nagid Sar Schalom, eigentlich Sutta mit Namen, wiederholt und Jahre hindurch zu ertragen hatte. Maimûni steht durch seine überragenden und unvergänglichen halachischen nnd philosophischen Leistungen mehr und fast ausschliesslich als litterarische Erscheinung vor uns; sein wirkliches historisches Charakterbild, die eigentliche Macht und Wucht seiner Persönlichkeit ist darüber wie etwas Gleichgültiges in Vergessenheit gerathen. Sein bleibender Nachruhm hat die vorübergehende Wirksamkeit in den Schatten gerückt, der Geist hat die Leiblichkeit, die Unsterblichkeit das Leben zurückgedrängt. So hat Maimûni seine volle Würdigung erst noch von der Zukunft zu erwarten, die ihm das Siegel aller wahren Vollendung, die Anerkennung nicht vorenthalten wird, dass er noch grösser als seine Werke gewesen ist.

Von seinen Kämpfen in Egypten, diesem Probirstein der Persönlichkeit, von seinem erlösenden, tief in das Leben seiner Glaubensgemeinschaft eingreifenden Auftreten, haben wir bislang kaum eine Spur gekannt. Keines seiner Werke verräth auch nur ein Wort davon, welche Verzweiflung angesichts der Wahl eines ebenso unberufenen als gewalthaberischen Nagids wie Sutta auch seiner sich bemächtigt haben muss, ehe der Entschluss und die Kraft in ihm gereift waren, in den Riss zu treten und durch die Uebernahme der Führung in der Glaubensgemeinde ihr Hoffnung und Blüthe zurückzugeben.

Und doch war auch vor der scheinbar so unerhört neue Kundschaft uns bringenden Sutta-Megilla Abraham b. Hillel's [1]) eine deutliche Spur der Gegnerschaft vorhanden, die auch Maimûni persönlich von einem bösen Nagid in seiner Wirksamkeit erfahren haben musste. Abraham Maimûni hat uns in seinem leider noch immer in den Handschriften begrabenen Buche Kifâjat ul-'Abidina eine Mittheilung aufbewahrt [2]),

---

[1]) Ed. A. Neubauer in Jewish Quarterly Review VIII, 544—551. Vgl. meine Bemerkungen dazu ib. IX, 168—172.

[2]) B. Goldberg hat in המגיד V (1861), 23 f. diese Aeusserung Abraham Maimûni's in hebräischer Uebersetzung wiedergegeben שר אלאשראף wohl als שר השרים erkannt, jedoch ohne jede Anmerkung und Erklärung gelassen und ohne Weiteres für Nathanael angesehen, weil Benjamin von Tudela zufällig von ihm diesen Titel und aus seiner Zeit die rituelle Verschiedenheit der beiden Synagogen überliefert. In dem Excerpte dieser Stelle aus dem arabischen Original bei Ad. Büchler JQR. V, 421 bedarf der unübersetzt gebliebene Schluss mehrfach der Berichtigung.

aus der man den Zorn gegen den über das Grab hinaus verhassten und übelberufenen Schadenstifter, unter dem auch sein Vater wie die ganze Gemeinschaft gelitten hatte, gleichsam noch rauchen sieht[1]). Die Spaltung der Riten, die Ungleichheit und Gegensätzlichkeit der jüdischen Bräuche innerhalb einer und derselben Gemeinde war Maimûni ein Stein des Anstosses. Die sog. Synagoge der Babylonier in Alt-Kaïro dem einjährigen Cyclus, die der Palästinenser daselbst dem dreijährigen huldigen, jene bei der Keduscha stehen, diese sitzen zu sehen, das erschien seinem nach Einheit und Einheitlichkeit im Gesetze und seiner Bethätigung wahrhaft durstenden Gemüthe als ein schwerer Missbrauch, dessen Abstellung ihm ernst am Herzen lag. Thatkräftig und entschlossen, wie er war, hatte er seinen Protest gegen diesen Unfug bereits erhoben, als ihn das Uebel der Uebel, der Erzbösewicht zum Schweigen verurtheilte. Diese Benennung, die zugleich scheinbar keine ist, muss noch in Abraham Maimûni's Tagen so durchsichtig und unzweifelhaft scharf bezeichnend gewesen sein, dass darunter nur Einer verstanden werden konnte, dessen Namen bei dieser Beschimpfung auf alle Lippen trat. Abraham Maimûni scheint auch keine Brandmarkung eigener Factur damit zu prägen, sondern nur einen Volkswitz, eine in bösen Tagen gemünzte Spottmarke zu wiederholen, wenn er שר אלאשראר statt des Namens des Antagonisten seines Vaters anwendet. Der jüdische Volksmund in Egypten wird unter Sutta's Tyrannenregiment den Ehrentitel des Nagid שר השרים in das dem Schriftbilde nach fast gleiche, dem Sinne nach so schneidend entgegengesetzte שר אלאשראר verwandelt und so aus dem Fürsten der Fürsten das Uebel aller Uebel gemacht haben. Das aber wird kein Anderer als Sutta gewesen sein, dessen Unthaten so sehr in Aller Munde und Gedächtniss lebten, dass Abraham bar Hillel kein Wort darüber verlieren zu sollen glaubt[2]). Nicht das Schwergewicht der Autorität Maimûnis, noch auch das Ansehen der mit ihm sich vereinigenden Gelehrten Alt-Kaïro's, die seine Sache zu der ihren machten und, wie Abraham

---

So ist offenbar statt: אואיל אלדי תקדמנא richtig: אואיל אלדי תקדמנא, statt des sinnlosen רצחנא למא דכרונא vielleicht: חרצנא למא דכרנא und statt: בין zu lesen: מן. Goldberg's Wiedergabe dieses Schlusses ist selbst innerhalb ihrer Freiheit verfehlt.

[1]) Die bezeichnenden Worte lauten: וכאן אבא מארי זצל ינכר דלך ושר אלאשראר וגירה אקצי לה אלסכות וגירה מן תלמידי חכמים יציח ויסתניח מן דלך ואין לאל ידם

[2]) JQR. VIII, 547.

Maimûni sich ausdrückt, laut um Abhülfe gegen diese Missbräuche schrieen, vermochte den durch Geld und Angeberei emporgekommenen Nagid, der niemand neben sich gelten liess, von dem Entschlusse seiner Durchkreuzung aller Vorschläge Maimûni's abzuhalten. In diesen traurigen Jahren wird dann auch Maimûni, wie sein Sohn uns berichtet[1]), in keiner der beiden Synagogen, sondern in dem Lehrhause, in dem die Gleichgesinnten sich um den Führer und Meister schaarten, seine Andacht verrichtet haben.

Aber den Zeitpunkt, in dem es ihm gegönnt sein sollte, seine starke Hand im Geiste seiner Ueberzeugungen walten zu lassen und seinen Vorschlägen Gehör und Geltung zu verschaffen, sollte nicht fern sein. Sutta's Tage waren gezählt. Das Andenken des Bösewichts, der eine Würde geschändet und einen Ehrennamen zum Schimpf herabgewürdigt hatte, sollte der Mann auslöschen und sühnen, den man bei seinen frühen Lebzeiten schon nicht anders denn den grossen Lehrer in Israel zu nennen gewohnt war. Jetzt, wo wir das unwidersprechliche Zeugniss Abraham bar Hillel's vor uns haben, dass Maimûni der Nachfolger Sutta's und dadurch der Retter der egyptischen Judenheit geworden ist[2]), werden auch andere Aeusserungen in Briefen und Urkunden, in denen sein Name auftritt, uns als Beweise dafür sich herausstellen, dass er thatsächlich die Würde des Nagid bekleidet hat und als solcher darum längst von unserer Geschichtsschreibung hätte in Anspruch genommen werden müssen. In dieser Eigenschaft hat er manche seiner Gutachten erlassen, deren Eingänge, die uns die Anfragen wiedergeben, in unzweifelhaften Wendungen ihn als Nagid kennzeichnen. Darum werden z. B. in der Anfrage Nr. 62 seiner Responsen auch alle Gemeinden mit ihm gesegnet[3]), die seiner Leitung sich erfreuen, wie er denn hier auch als höchstes Ehrenpraedicat das des grossen Lehrers in Israel aufweist. Darum ist die Khethubba aus dem J. 1172 die ich als unter seiner Herrschaft ausgestellt betrachtet habe[4]), unzweifelhaft mit ein

[1]) המגיד V, 23.

[2]) JQR. VIII, 546: עד השקיף צור ממעונים · וריחם על המונים · כרחם אב על בנים · ומחה יי דמעה מעל כל פנים : ושלח ציר אמונים · אות הדורים והשקים השאננים [l. השאונים] · מופת הזמנים : משה הרב · נר מזרח ומערב : האור הבהיר · והכוכב המזהיר : יחיד הדור ופלאו · ממזרח שמש עד מבואו : והשיב הדת לישנה · והעמידה על מכונה : ויסר הצלם מן ההיכל · ויפתה ויוכל : ותהי ראשית התשועה על ידו · לזרע ידידו :

[3]) ויעטר כללי הקהלות הקדש קובץ תשובות הרמב"ם ed. Lichtenberg I, 14a: בחייו ובאריכות ימיו · ויחיה בנו חמודו יחידו ידידו.

[4]) S. oben p. 215, wodurch allein bereits die Einwendungen E. N. Adler's oben p. 425 entfallen.

Denkmal seiner Nagidwürde; es hat zu seiner Zeit sicher in Egypten keinen Moses gegeben, den man in einem officiellen Aktenstück von zugleich religionsgesetzlicher Bedeutung neben ihm als den grossen Lehrer in Israel bezeichnet haben würde.

Ob Maimûni aber dasjenige, was er unter Sutta's Schreckensherrschaft vergeblich einzuführen sich bemüht hatte, beim Antritt seines eigenen Nagidamtes durchzusetzen sich veranlasst gesehen hat? An Macht dazu hat es ihm ebensowenig wie an Entschlossenheit gefehlt. Sind doch der Einrichtungen, die im religiösen Leben wie im Ritus der egyptischen Juden auf seine starke Hand zurückweisen, eine ganze Anzahl überliefert [1]). Wenn das Stillschweigen seines Sohnes etwas beweist, so würde es freilich den Anschein haben, als ob an den dreijährigen Cyclus der Synagoge der Palästinenser in Alt-Kaïro und ihre sonstigen Bräuche auch Maimûni, als er die Macht dazu besass, nicht gerührt hätte.

Glossen zu Gross' Gallia Judaica

von

A. Epstein.

In „Gallia Judaica" hat der Verfasser ein überaus reiches Material zusammengetragen, welches in den verschiedensten Werken der gedruckten Litteratur verstreut war und theilweise in Handschriften ungehoben ruhte. Das Werk ist topographisch und nach den hebräischen Benennungen der Ortschaften alphabetisch geordnet. Der Verfasser identificirt zuerst die hebr. Benennung der Gemeinden mit dem geographischen Namen, giebt einen Umriss der politischen Geschichte derselben, und geht schliesslich zu der litterarischen Thätigkeit der Autoren über, welche in der betreffenden Gemeinde gelebt und gewirkt haben. Meine Glossen werden sich auf den litterarhistorischen Theil des Werkes, und zwar hauptsächlich auf denjenigen, der die litterarische Thätigkeit der nordfranzösischen Juden zum Gegenstande hat, beschränken.

Die Nordfranzosen nehmen in der Litteraturgeschichte der Juden Frankreichs die hervorragendste Stelle ein. Freilich

---

[1]) Kobez I No. 149–50; vgl. Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift II. 246–54.

vermissen wir bei ihnen den philosophischen Sinn und die wissenschaftliche Thätigkeit der Südfranzosen, zu denen diese durch den spanischen Einfluss angeregt wurden. Dagegen leisteten die Nordfranzosen auf dem Gebiete der Bibelexegese und talmudischen Wissenschaften Grosses und Unvergängliches. Der deutsche Einfluss, welcher sich in Nordfrankreich früh bemerkbar macht, zeitigte dort Grössen ersten Ranges, deren Wirksamkeit sich weit über Europa hinaus erstreckte, und das Mittelalter überdauerte. Schon Elia ha-Saken soll die Schule R. Gerschom's in Mainz aufgesucht haben (S. 363), und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zog Isaac b. Menachem aus Orleans nach Mainz, um zu den Füssen Elieser's ha-Gadol zu sitzen (S. 32). Etwas später suchte Raschi die Schulen von Worms und Mainz auf. Mit Raschi beginnt für das Judenthum eine neue Aera, die Aera gründlicher Gelehrsamkeit und inniger Frömmigkeit. Aus Deutschland zurückgekehrt, gründete Raschi in Troyes eine Schule, aus welcher Männer hervorgingen, welche uns noch heute imponiren: RSBM, Jacob Tam, Isaac b. Samuel, Isaac b. Abraham, und dessen Bruder Simson aus Sens — lauter reckenhafte Gestalten von tief angelegtem Character, wie sie nur das 11. und 12. Jahrhundert hervorbringen konnten. Diese Männer verdienen studiert zu werden. Und da ich mich mit ihnen eingehend befasst habe, so erlaube ich mir in Betreff ihrer zu dem vorliegenden Werke einige Berichtigungen und Ergänzungen zu geben.

S. 32. Es ist unrichtig, dass Raschi ein Schüler des Isaac b. Menachem war. Raschi nennt ihn nirgends מורי oder רבי, und gerade diejenige Stelle, auf die G. sich beruft, nämlich Temura 4[a], beweist, dass Raschi nicht der Schüler Isaac's war. Denn Raschi sagt dort: אלא מפי, ולא מפי מורי ר' יצחק ברבי מנחם ז"ל. In der Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider's, S. 132, wo ich über Isaac b. Menachem ausführlich gehandelt habe, habe ich die Stelle in Temura angeführt, und aus derselben nur entnehmen können, dass Raschi vielleicht Isaac persönlich gekannt habe, da מפי nicht immer auf einen persönlichen Verkehr hinweist. Jedenfalls ergiebt sich aus den Worten Raschi's, dass er ein Schüler Isaac's nicht gewesen ist.

S. 79. Natan b. Machir, ein Zeitgenosse Raschi's, schreibt in seinem Responsum an Josua מימות קדישים אשר עברו הישישים ממנצא וגם המיושבים הרב ר יהודה בר משה מארלדי ור' שלמה בר מצליח ור' דוד בר יקר (Zunz, Litg. 160). Dazu bemerkt G.:

Le mot מיושבים veut dire ici „les hommes considérés" comme dans les selihot pour jeûnes publics[1]) et la seliha אנוש עד. Ce Juda ben Moïse n'a donc pas habité Mayence . . . Aber המיושבים kann hier, im Gegensatz zu den Alten aus Mainz, nur „die angesiedelten" bedeuten. Dieses Wort hat in der späteren Litteratur gewöhnlich nur diese Bedeutung[2]). Auch ist es unwahrscheinlich, dass Natan b. Machir sich auf die Gelehrten von Arles berufen sollte. Eine andere Frage ist es, ob die drei Gelehrten sich in Mainz niedergelassen hatten, wie Zunz meint, oder in irgend einer anderen Stadt, in welcher der Fragesteller gewohnt hat. Aus dem Responsum, welches mir handschriftlich vorliegt, erhellt nicht, aus welcher Stadt es an Natan gerichtet war.

S. 128. Vgl. ר משה מברינא Machsor Vitry S. 798.

S. 136. Für תוספות גורניש ist folgende Aussage Simson's aus Sens sehr zu beachten: דר (וזכור אני כשהיה מורי הקדוש[3] בגורן בבית אבא . . . וגם אני פסקתי כן בתוס' עירובין שפרשתי לפניו . . . ס"פ (= סוף פרק) כיצד משתתפין (87[b]) וזהו לשון התום' (Or Sarua II, S. 3[b]).[4])

Wir entnehmen daraus, dass Simson und sein Vater in גורן gewohnt haben, und dass auch sein Lehrer Isaac b. Samuel zu einer gewissen Zeit in גורן, und zwar im Hause seines Vaters, gelebt hat. Es ist möglich, dass zu jener Zeit Simson Tossaphot unter der Leitung Isaac's geschrieben hat, und dass diese Tossaphot תוספות גורניש genannt wurden, um sie von den תוספות שנ"ץ, welche Simson in Sens geschrieben hat,

---

[1]) Soll heissen: dans la seliha תענית צבור, nämlich in der Selicha des Meïr b. Isaac, welche mit תענית צבור beginnt. In den erwähnten Selichot steht מיושב neben בקי in der Bedeutung „erfahren und überlegt". Der Ausdruck ist dem Sifré zu Num 25, 1 entlehnt: היה אותו פוליסרכוס בקי ומיושב. So sagt Meïr אנוש עד (für den 3. Tag zwischen Neujahr und Versöhnungstag) heisst es: מכם בנו בקי ומיושב, ראוי להשיא עצה ומחשב.

[2]) So ist ישוב „Ansiedlung" bei Meïr Rothenburg, Resp., ed. Prag, No. 382: . . . חרם של יישוב שאדם בא לגור בישוב חבירו . . . שבא לגור בישובו; ibid. No. 427: ויהודי הדר בישוב לבדו; ibid. No. 595: אך שאחותי ברחה מן היישוב. Dementsprechend bedeutet מיושב „angesiedelt" in מהרי"ל הלכות עירובי חצירות, indem er sagt: והיה מיושב בכרם העדלשהיים.

[3]) Isaac b. Samuel.

[4]) Die Stelle kommt in unseren Tossaphot zu Jebamot, welche auf תוספות שנ"ץ basiren, nicht vor. — Gross (REJ. VII, 49) citirt aus Or Sarua die Worte עירובין שפירשתי לפניו בתום', um nachzuweisen, dass Simson unter der Leitung Isaac's Tossaphot geschrieben hat. Den vorangehenden für die Biographie Simson's und die תוספות גורניש so wichtigen Passus, berücksichtigt Gross weder dort noch in Gallia Judaica.

zu unterscheiden. Beide Tossaphot, גורניש u. שנ"ץ, wurden später umgearbeitet und mit Zusätzen versehen. גורניש אשכנזיות wären somit die Tossaphot, welche in גורן verfasst, und in Deutschland umgearbeitet wurden.

S. 162 oben. Dass Isaac b. Samuel auch in Troyes gewohnt habe, ist unbegründet. s. weiter zu S. 229.

S. 163. Die in Wilna edirten Tossaphot zu Kidduschin citiren schon Nachmanides und andere spätere Autoren, sie können daher nicht Isaac b. Samuel zum Verfasser haben, wie Lubetzki (ברקי בת"ים XVI) nachgewiesen hat. Auch die Tossaphot Cod. Oxford 836[4] sind nur eine Umarbeitung der Tossaphot Isaac's (Zunz, zur Gesch. 45). Sie scheinen Chajjim Or Sarua, Resp. 26 vorgelegen zu haben, denn er schreibt: בתום' מקדושין יש בידי ואינה מפרישת רבותינו הצרפתים וכתוב בהם וז"ל: וכבר היה מעשה בעירנו והורו הגאונים הר"א והרב יצחק הלבן זל"ע . . . . . והר"ר יצחק והר"ר אליעזר דמיין (l. דמיץ)

Alle diese Namen kommen auch in den Oxforder Tossaphot vor (Zunz a. a O.).

Dagegen ergänze ich, dass Isaac einen Commentar oder Glossen zu Alfasi geschrieben hat (Ascheri Resp. 85, 10. 88, 9, vgl. Michael אור החיים, S. 512); auch soll er Kalenderformeln verfasst haben (H. B. XVII, 95).

S. 168. Ueber verschiedene Isaac b. Abraham s. Zunz, Litg. 622 und H. B. XIX, 43.

S. 173. Salomon aus Dreux verfasste Tossaphot zu Ketubot, die in den Glossen des Züricher Semak citirt sind (H. B. I, 85).

S. 174. Zu Menachem-Vardimas vgl. Semak, ed. Krakau 73 a: מורי ה"ר מנחם בהרב ר' שמואל; H. B. I, 74 (Zunz zur Gesch. 37); Menachem in den Tossaphot zu Kidduschin, Oxford 836[4] und ר' וורדימא מראום in einem Bibelcommentare (Semitic Studies, p. 487).

S. 179. Ueber Schemaja s. meinen Aufsatz in dieser MS. oben S. 255 ff.

S. 180. G. identificirt Kresbia, den Rabbiner, mit Berachja-Kresbia, dem Punktator. Dies ist schon deshalb verfehlt, weil die Punktatoren gleichsam eine Zunft für sich ausmachten und nicht Rabbiner waren. Berachja - Kresbia übersetzte philosophische Werke in's Hebräische, und auch diese Beschäftigung passt nicht für einen französischen Rabbiner. Ganz unhaltbar wird die Identificirung der Gleichnamigen, wenn man erwägt, dass sie zu verschiedenen Zeiten gelebt haben müssen. Kresbia, der Rabbiner, correspondirte

mit Isaac b. Samuel, der gegen 1200 starb (S. 161), und der Kresbia mit שלום רב לרב קרשביא anredet (Or Sarua zu Baba Mezia N. 374). Kresbia war somit schon vor 1200 Rabbiner und mindestens 30 Jahre alt. Nun copirte Elia, der Sohn Kresbia's, des Punktators, ein Buch im Jahre 1333 (S. 183). Stand der Copist damals im 70. Lebensjahre, so wäre er 1263 geboren, zu einer Zeit, in welcher der Rabbiner Kresbia über 90 Jahre zählen musste, wenn er überhaupt noch am Leben war. Wohl sagt Elia, dass er ein בן זקנים war; aber schwerlich war der Vater bei der Geburt des Sohnes über 90 Jahre alt (s. REJ, VII, 77).

S. 181. Die im Sefer ha-Teruma N. 201 angeführte Glosse des Punktators Kresbia findet sich nicht in unserem Semag fol. 107 d (ed. Venezia). Dagegen finde ich dort fol. 104 d eine Glosse: ... ואני הנקדן האומן לעשות תפילין, welche, wie es scheint, Kresbia dem Punktator angehört.

S. 190. Vgl. Chajim b. Jacob מארץ בורגנא in Chajim Or Sarua, Resp., N. 28.

S. 196. Kohn bezieht in seinem „Mordechai b. Hillel" v. Meschullam b. David den in Mordechai Chullin VI N. 657 citirten Meschullam richtig auf M. b. David aus Münzenberg, und seinen Respondenten Simcha auf Simcha aus Speier, welche beide Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts lebten. Kohn bemerkt hierzu, dass zwei Handschriften wirklich Meschullam b. David haben. Einige Seiten weiter, unter Simcha aus Vitry, vergisst Kohn das alles und erblickt in dem Meschullam der erwähnten Stelle Meschullam aus Melun, und in Simcha sieht er Simcha aus Vitry, der über ein halbes Jahrhundert vor dem soeben erwähnten Meschullam gelebt hat. G. polemisirt gegen letztere ganz unhaltbare Aufstellung und lässt es unentschieden, wer der Simcha gewesen sei. Er hätte aber nur nöthig gehabt bei Kohn selbst unter Meschullam nachzuschlagen, um Aufklärung hierüber zu finden.

Das Machsor Vitry ist nicht nach der Oxforder, wie G. angiebt, sondern nach der Londoner Handschrift veröffentlicht worden. Ueber dieses Machsor, Simcha und Isaac b. Dorbolo s. diese MS. oben S. 306.

S. 210. Tossaphot Tuch zur Bibel werden in Merzbacher's handschriftlichem מנחת יהודה citirt, s. MS. 1881 S. 21, wohl im Gegensatz zu Tossaphot Sens zur Bibel, REJ, VI, 174.

S. 224. „On s'explique cette dénomination (מדינה für Stadt) par l'habitude qu'a le Talmud de qualifier de provinces

les communautés juives importantes". Bekanntlich bedeutet das Wort im Syrischen und Arabischen „Stadt".

Daselbst. G. giebt ohne Weiteres an, dass Jehuda b. Meïr ha-Kohen und Elieser b. Jehuda ein Responsum an die Rabbiner von Troyes gerichtet hätten. Dabei möchte G. noch immer Jehuda ha-Kohen mit Leontin (lebte gegen 970), dem Lehrer R. Gerschom's, identificiren (s. MS. 1869 S. 537). Aber die Sache steht nicht so fest, wie man nach dieser Angabe glauben könnte. Zunächst lautet die Unterschrift des zweiten Respondenten in dem von Gross citirten handschriftlichen Orchot Chajim nicht Elieser b. Jehuda, wie in der Ueberschrift, sondern Elieser b. Isaac (s מגד ירחים I, 8 und אגרות ש"ד S. 1236). Elieser b. Isaac lautet die Unterschrift auch im Kat. Halberstam N. 170. Luzzato erblickt in ihm, wie ich glaube mit Recht, den bekannten Elieser ha-Gadol, der ein College des Jehuda ha-Kohen war, da dieser ebenfalls ein Schüler R. Gerschom's war. Beide lebten in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Die Lesart Elieser b Isaac stürzt auch die Behauptung des Verfassers um, dass unter Jehuda b. Meïr überall Leontin, der Lehrer R Gerschom's gemeint sei, denn dieser könnte doch nicht ein Responsum zusammen mit Elieser ha-Gadol, dem Schüler seines Schülers unterzeichnen. Jedenfalls hätte G. die Lesart Elieser b. Isaac erwähnen sollen.

S 226 Schade, dass G. Raschi, den grössten und einflussreichsten Mann unter den jüdischen Gelehrten Frankreichs, mit einigen Zeilen abfertigt

Das Ich ergänze, dass Jehuda b. Natan Commentare oder Tossaphot noch zu folgenden Tractaten geschrieben hat:

Berachot, Schibbole ha-Leket N. 279.

Sukkot, Or Sarua II, 135a, 135b, 137a; Schib. N. 331. 336.

Beza, hand. Glossen zu Semak H. B. I, 85.

Baba Kama, Chajim Or Sarua, Resp. N. 216.

Schebuot, Tossaphot Sanhedrin 29 b (s. Michael S. 470); Or Sarua zu Sanhedrin N. 54.

RJBN scheint auch einen Commentar zur Bibel verfasst zu haben, s Semitic Studies, p. 486. Ich könnte zu den Citaten aus dem Talmud-Commentar Jehuda's noch manche hinzufügen; ich erachte es aber für überflüssig, nachdem dessen Commentar zu den verschiedensten Tractaten genügend belegt ist.

S. 227. Es ist unbegründet, dass Joseph Kara ein Schüler

Raschi's war. G. scheint meine Arbeit über Joseph in החוקר I, 29. 190 nicht zu kennen.

Das. und **S. 508.** Jehuda b. Abraham hat nur Raschi's סדר ליל פסח gemeinschaftlich mit Schemaja redigirt. Bei der Anordnung des litterarischen Nachlasses Raschi's nahm Jehuda keinen Antheil.

S. 228. Berichtigungen und Ergänzungen zu den Angaben des Verfassers über Schemaja, Sefer ha-Pardes und Orah gab ich in meinem erwähnten Artikel über Schemaja (oben S. 255 ff.).

S. 229. G. sagt über RSBM: Un élève de Raschbam, le tosafiste Isaac ben Ascher Halévi, de Spire, demeura également à Troyes où Isaac ben Samuel l'ancien, de Dampierre, le consulta un jour sur un point de casuistique (Mord. sur Houllin, VII; cf. REJ., VII, 73). Dies ist unrichtig. Dass Isaac b. Ascher ein Schüler des RSBM gewesen wäre, beruht auf der von keiner Seite bestätigten Aussage des Anonymus bei S. Luria[1]); sie verdient aus verschiedenen Gründen keinen unbedingten Glauben. Jedenfalls konnte Isaac bei RSBM in Troyes nur im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts studirt haben, Denn 1130 war Samuel schon in Rameru (Gallia S 637), und Isaac b. Ascher war um jene Zeit schon Vorsteher der Hochschule in Speier[2]). Isaac b. Samuel der Alte ist aber erst gegen 1120 zur Welt gekommen (S. 161), er konnte daher unmöglich eine Anfrage an Isaac b. Ascher, zur Zeit seines Aufenthaltes in Troyes gerichtet haben. Sehen wir uns nun die Stelle in Mordechai Chullin an, auf welche sich G. beruft. Sie lautet:

שיב מצאתי תשובות (l. תשובת) מהר"ם ז"ל[3]): וששאלת מה עמדי על טיפת חלב . . . תשובת רבינו שמשון ז"ל בידי להתיר ׳האריך בה הרבה, וכתב שר"י או'[4]) בטרויש, וכמדומה היה שלא היה[5]) ברור לו לר"י לאסור

---

[1]) Resp. Nr. 29: בשנת תתם"ה נפטר נר. ומלך אחריו ר' שמואל בר מאיר ושמשו לפניו . . . ור' יב"א בא לפניו ושב למקומו.

[2]) RABN folio 139 c erzählt: ואבי הנערה בא . . . וכבר היה מעשה בקולונייא למגנצא וקיבץ כל חכמי הקהילות למגנצא ויועדו שם בבית הכנסת . . . וכל חכמי הדור ר' יעקב הלוי מוורמושא וישיבתו ור' יצחק הלוי [ב"ר אשר] מאשפירה ובני ישיבתו היו רוצין . . . ומורי חמי רבינו אליקים וחביבי הלוי רבינו יעקב ואני אתדיהם . . . Dies konnte sich nicht nach 1130 zugetragen haben, da Jacob ha-Levi aus Worms und Eljakim, der Schwiegervater des RABN schwerlich jenes Jahr überlebt haben. Isaac b. Ascher kam schon damals mit seiner ישיבה aus Speier nach Mainz, um an der Berathung theilzunehmen.

[3]) Ich fand das Gutachten Meïr's in dessen Resp. ed. Berlin S. 68, und lasse die Varianten folgen.

[4]) Resp.: שר"י אוסר בטרויש.

[5]) Resp.: וכמדומה שלא היה.

כי באותה שעה שאל את ריב"א ז"ל[1]) אם ראה או שמע מזה המעשה[2]), מכלל שהיה מסופק. וראיית ר"י מפרק דם חטאת . . . ומקצת הלשון אעתיק למורי: פעם אחת היו מבשלין . . . וא"ה (= ואפילו הכי) לא רצה רבינו להתיר . . . קודם שנפל בה החלב, עד כאן[3]). ומשערינן . . . ודברי רבנו שמשון צוויתי להעתיק למורי, וכן נראה.

G. sieht in ר"י בטרויש Isaac aus Dampierre und in ריב"א Isaac b. Ascher, daher versetzt er sie beide nach Troyes. Aber das geht nicht. Zunächst wegen der berührten chronologischen Bedenken, sodann finden wir nirgends, dass Isaac b. Samuel in Troyes gelebt hätte Ueberdies ist die Frage אם ראה או שמע מזה המעשה unverständlich. Gewöhnlich wird gefragt, was zu thun sei, nicht aber ob dem Respondenten Aehnliches schon vorgekommen sei. Ich glaubte anfangs in ר"י בטרויש Joseph b. Jehuda aus Troyes erblicken zu dürfen, umsomehr als Joseph b. Jehuda auch sonst eine Anfrage an Isaac b. Ascher gerichtet hat, s. zu Seite 240. Aber der Inhalt weist auf Isaac b. Samuel hin, denn die Entscheidung und die Beweisführung werden Isaac von zweien seiner Schüler zugeschrieben[4]). Es bleibt also nichts anderes übrig als בטרויש zu streichen und in ריב"א Isaac b. Abraham[5]), den Schüler Isaac b. Samuel's zu sehen. Dadurch werden alle Schwierigkeiten behoben. Isaac der Aeltere fragte seinen Schüler nicht, was nach dem Gesetze zu thun sei, sondern ob ihm eine Entscheidung früherer Lehrer in einem ähnlichen Falle bekannt sei. Eine interessante Analogie dazu liegt uns in dem Responsum Isaac b. Samuel's in Temim Deïm N. 86, 87 vor[6]). Isaac schreibt unter Anderem: Ich hörte wieder-

---

[1]) Resp.: ריב"ם.

[2]) Resp.: אם ראה או שמע מזאת ההוראה.

[3]) Das Citat rührt aus dem Gutachten Isaac b. Abraham's (M. Rothenburg. Resp., ed. Lemberg, N. 121) her. Wie man sieht, verbietet Isaac b. A., was Simson für erlaubt erklärte. Das Citat ist hier, wo man einen Auszug aus dem Responsum Simson's erwartet, nicht am Platze, s. weiter

[4]) Jehuda aus Paris in Semag. Verbote N. 141, und Isaac b. Abraham bei Meïr Rothenburg Resp., ed. Lemberg, N. 121. Die Beweisführung lautet etwas verschieden.

[5]) Er wird gewöhnlich ריצב"א, aber häufig auch ריב"א geschrieben, s. G. S. 169.

[6]) מעשה אירע . . . ושאלו לרבינו יעקב ז"ל והתיר . . . וקשה היה בעיני לדמותו לזה . . . שוב שמעתי כי גם בטורייש אירע בברזא מעשה כעין שלך . . . ור' יצחק בנו של ר' אברהם הגיד לי אז כן. ובשעה שהייתי כותב כתבי (ה)שאלתי לר' שמשון בעל אחותך: כלום ידעת בדבר זה שספר ר' יצחק? ואמר לא שמעתי . . . נענה שמואל בר שלמה אחי כלתי ואמר גם כשהייתי בשיונא הביא ר' יצחק בר אברהם דבר זה שאירע בטורייש והתירו רבינו . . . כי א"לי לאסור מה שהתיר רבינו פעמים [תם], s. Michael אור החיים S. 158, und G. S. 479. — Es ist nicht ausgeschlossen, dass Meïr Rothenburg

um. dass auch in Troyes ein dem deinigen ähnlicher Fall vorgekommen sei, und Jacob Tam habe ihn als erlaubt erklärt. Isaac b. Abraham sagte es mir damals. Ich erkundigte mich bei Simson, ob ihm der Fall, wie ihn Isaac mitgetheilt hat, bekannt sei . . . Man sieht, Isaac b. Samuel pflegte bei rituellen Entscheidungen Erkundigungen über die Decision früherer Gelehrten in analogen Fällen bei Isaac b. Abraham und Anderen einzuziehen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er auch in unserem Falle seinen Schüler ריב"א gefragt hat, ob er nicht über einen solchen Fall etwas gesehen oder gehört habe.

Ich gehe nun zu RSBM über. Zu den Arbeiten Rosin's, Berliner's und des Verfassers lasse ich hier manche Ergänzung und Berichtigung folgen. RSBM hatte einen Sohn Isaac, der mit Jacob Tam in Correspondenz stand (שלטי הגבורים zu Mordechai Ketubbot N. 234, citirt von Dembitzer in החוקר II, 59, s. weiter zu S. 230). RSBM schaltete in seinen Talmud-Commentar seine einschlägigen Responsen ein[1]), welche in unseren Ausgaben fehlen. Zu einem Theile des Tractates Baba Batra bringt ed. Pesaro eine von der unserigen verschiedene Recension seines Commentars, s. Rabbinowitz, Vorrede zu Dikduke Soferim, B. XI, S. 12. Die Tossaphot zu verschiedenen Tractaten schrieb unter seiner Leitung sein Schüler Joseph b. Moses, s. meine Glosse zu S. 238. Von den Tossaphot des RSBM zu Aboda Sara veröffentlichte ich ein Fragment in Mag. 1887, hebr. Abtheilung S. 1—7, welches über den Charakter der Tossaphot des RSBM Aufschluss giebt. Sie gingen häufig mit והלכתא auf die praktische Entscheidung ein. Die Tossaphot zu Beza (s Mag. VII, 186)

---

das Responsum Simsons mit dem Isaac b. Samuel's in Temim Deïm confundirt hat. Meïr pflegte Responsen aus dem Gedächtnisse zu citiren. So schreibt er: ־תקיעת כף לא מצאתי, אך בקצריה (l. ותשובה) ותשובת . . . אודיעך כי כתב רבינו יצחק ב"ר מנחם (Resp. ed. Cremona N. 62. ed. Berlin, S. 217. Daher kommt es, dass die Namen bei ihm sonst anders lauten, s. Festschrift zum 80. Geburtstage Steinschneiders S. 133), und es kann ihm in unserem Falle leicht ein Gedächtnissfehler unterlaufen sein. Das in Rede stehende Responsum Meïr's ist überhaupt confus. Er beginnt mit dem Responsum Simson's (ausführlicher in תשב"ץ N. 348. In הגהת סמ"ק 102 a, הגהת הרא"ש zu Chullin 98 b und Mordechai Chullin N. 679 wird es dem ריצב"א zugeschrieben) und sagt: einen Theil davon will ich dir abschreiben (ומקצת הלשון אעתיק לך). Was er aber abschreibt, ist nicht dem Responsum Simson's, sondern dem des ריצב"א entnommen (s. oben).

[1]) Baba Batra 158 b: על זאת נשאלתי מרבותי שבלוניר והשובותיי להם בסוף הפרק צרופות ובחונות.

werden von Nachman, dem Sohne des RMBN, in seinem Commentare zu diesem Tractate in מחנה דוד angeführt. Folio 9 a: כך פי' רבינו שמואל הצרפתי; folio 16 c: כפי' בשם רבינו שמואל שפי' הרב ר' יוסף לפניו[1]. Die in Assufot citirten פסקי הלכות שפסק רבינו שמואל בהלכות י"ט (Gross S. 230) scheinen eben diesen Tossaphot des RSBM zu Beza entnommen zu sein. Die הלכות שחיטה ובדיקה שחיבר רבינו שמואל, welche im Pardes aufgenommen sind, haben nicht RSBM, sondern einen Rheinländer des Namens Samuel zum Verfasser. Denn der Verfasser kennt Eleasar ha-Levi und Jehuda ha-Levi (Pardes N. 213), welche beide Söhne des Isaac ha-Levi waren, und in Worms lebten. Vielleicht aber sind diese Halachot den Tossaphot des RSBM zu Chullin entnommen und mit Zusätzen versehen. Darauf würde das צריך עיון בספר (ibid. und N. 215) hinweisen.

Es existirten noch Tossaphot des RSBM: zu Ketubot, s. Tossaphot Ketubot 70 a, s. v. הכא נמי (Dembitzer ibid.), und zu Baba Kamma, Or Sarua zu diesem Tractate N. 42. 46 u. s w.; Tossaphot des R. Perez 1 a Ob auch zu Sanhedrin, ist unsicher, s. Rabbinowitz, IX, Vorrede S. 2.

S. 230 ff. Zu der Abhandlung über Jacob Tam füge ich Folgendes hinzu. Jacob war in Frankreich der erste, der metrische Gedichte geschrieben hat (Kerem Chemed VII, 35). Er beschäftigte sich auch mit Bibelexegese, wie aus Tossaphot zur Bibel, מנחת יהודה und אמרי נועם ersichtlich ist. Es wird in seinem Namen noch citirt:

ספר פסיקתא של רבינו יעקב, והיה שם קצת דיני ס"ח, Sefer ha-Teruma, N. 203

תקון התפילין הקדמונים שכתב בספר של רבינו יעקב das N. 210.

סדר חליצה ibid. N. 132; Or Sarua I, 189 a.

Isaac b. Samuel schreibt in Machsor Vitry S. 51:

ובספר שבו סדר זרעים מועד ירושלמי שהיה של רבינו יעקב כתוב בתחילתו . . . וכדומה שהוא כתב יד החבר ר' שלמה בן רבינו יעקב, ואחר סיום הדבר כתב רבינו בכתב יד הניכר לי: וכן מנהג העולם[2].

Bezüglich der Söhne Jacob Tam's wäre auf den Schluss in der Anfrage Elieser b Samuel's in Kerem Chemed VII,

[1]) Ihm scheinen die Tossaphot des Jehuda aus Paris vorgelegen zu haben. Jehuda citirt nämlich häufig die Tossaphot, welche Joseph unter der Leitung des RSBM geschrieben hat.

[2]) Auf Isaac b. Samuel ging, wie es scheint, der literarische Nachlass Jacob's über. Das anonyme Responsum bei Meïr Rothenburg, ed. Prag, N. 14. in welchem der סדר קדשים של ר"ת angeführt wird, hat ebenfalls Isaak b. Samuel zum Verfasser, s. Or Sarua I, N. 14. Dies entging G. S. 231 unten.

34 zu verweisen. In dieser Anfrage, welche an Jacob gerichtet ist, schreibt Elieser: ושלום רבותינו וביתם, ושלום מורי רבי יצחק בן רבינו לנצח[1]). Dem Anscheine nach sollte Isaac der Sohn Jacob's sein[2]). Möglich ist aber auch, dass hier Isaac, der Sohn des RSBM, gemeint sei (s. oben). Ferner heisst es in Cod. Oxford 994b: אל אדון על כל המעשים הוא יברך את ר' משה בר' יעקב איש הם, und Neubauer glaubt, dass hier ein Sohn des Rabbenu Tam gemeint sei. Da aber der Compilator ein Deutscher war, so ist es mir wahrscheinlicher, dass dort von einem Moses b. Jacob aus Deutschland (vielleicht aus Böhmen, s. Zunz zur Gesch. 54, Litg. 350) die Rede ist.

Zu den Schülern Jacob's ist jetzt Moses aus Kiew zu zählen, dessen Existenz ich in meiner Abhandlung über das talmudische Lexikon des Jehuda b. Kalonymos (MS, XXXIX, 511, und XXXX, 134) nachgewiesen habe.

S. 238 No. 5: „Joseph ben Moïse de Troyes ... On cite aussi un Joseph ben Moïse comme tosaphiste ... Il y avait également un tosafiste plus jeune qui portait ce nom (voir s. v. קאם)" Den dritten, jüngeren Joseph b. M. bezeichnet G. S. 543 als Joseph Porat b. Moses Don Bendit, der ein Enkel des RSBM gewesen sein soll. In Wirklichkeit aber haben wir es überall mit einer und derselben Person zu thun, nämlich mit Joseph Porat b. Moses Don Bendit aus Troyes, der ein Schüler des RSBM war, und unter dessen Leitung Tossaphot geschrieben hat, s. Dembitzer החוקר II, 48 und oben zu S. 229. Vgl. noch Sefer ha-Teruma No. 240. Dass Joseph ein Enkel des RSBM war, ist nicht begründet. Es findet sich nirgends auch nur eine Spur, dass RSBM einen Sohn Moses hatte, wie G. behaupten möchte, und keiner der älteren Autoren, welche die Tossaphot, die Joseph unter RSBM redigirt hat, anführen, bemerkt dabei, dass RSBM sein Grossvater war[3]).

S. 240. Zu Joseph b. Jehuda Chasan und seinem Sohne Menachem s. Brüll, Jahrbücher VIII, 63. Es hat wohl zwei

---

[1]) Der Schluss fehlt in der Edition und in meiner Handschrift des Sefer ha-Jaschar fol. 203.

[2]) Isaac b. Jacob in Sefer ha-Jaschar ist wahrscheinlich Isaac ha-Laban, wie Halberstam (Bet Talmud II, 321) vermuthet. Weiss entgeht dort, dass der Vater des Isaac ha-Laban Jacob geheissen hat, s. Machsor Vitry, S. 243, und Kerem Chemed VII, 69.

[3]) Cod. Wien 32 und Cod. Oxford 271, auf die sich G. S. 544 beruft, sind hier ebensowenig entscheidend, wie Juchasin, der (Joseph) Porat als Sohn des RSBM ausgiebt, s. Dembitzer a. a. O. und Michael אור החיים S. 484.

Joseph b Jehuda gegeben. Der ältere war Schüler Raschi's (תשובות חכמי צרפת No. 6[1]), und correspondirte mit Isaac b. Ascher ha-Levi (Or Sarua zu Sanhedrin No. 77)[1]), vgl. Mordechai Baba Batra No. 659 und oben zu S. 229. Joseph b. Jehuda, der Vater Menachem's, der der Lehrer Jehuda b. Elieser's war, muss viel später gelebt haben, denn Jehuda b. Elieser lebte gegen 1300. Zu den Werken Joseph Chasan's s. Cod. Oxford 2257[15] und Cod. Hamburg 40 (Kat. S. 12). Bei Meïr Rothenburg, Resp, ed. Prag, fol. 113[a] heisst es: מטרוויש (ה"ר יוסף חזן?) מכתב יד הר"יח.

S. 251. Zu Menachem Joigny s. Sefer ha-Jaschar 87[b], Machsor Vitry S 649, Semag (ed. Ven.) 118[c], Meïr Rothenburg, Resp. ed. Berlin S 302, TSBZ No. 99, Maimoniot חמץ ומצה 8, 6, ibid. נוסח ההגדה 2, und zu אישות 3, 10.

S. 252. Jom Tob aus Joigny citiren noch: Samuel aus Falaise in Or Sarua II, 119[b], Chajim Or Sarua Resp. No. 199, Schibbole ha-Leket No. 143, ibid. שמחות No. 41, u. M. Rot. הלכות שמחות No. 46.

S. 255. Es gab auch einen älteren Simon b. Samuel, der Zeitgenosse des RSBM war, תשובות ח"צ No. 4, s. Halberstam Mag 1884 hebr. Abtheilung S. 12.

S. 258. Les tosafot de Beça(?) mentionnent deux tosafistes de château-Thierry, qui ne sont cités nulle part ailleurs, Isaac et son fils . . . G. meint wohl die handschriftlichen Tossaphot, welche er Mag. IV, 209 citirt.

S. 284. Joseph ibn Plat ist wegen seiner vielen Reisen beachtenswerth. Er kennt nicht nur Rom, was G. bemerkt, sondern auch die Gebräuche Frankreichs (Pardes No. 41), Deutschlands, Griechenlands (das. 44), Lothringens, Spaniens und der Lombardei (das. 53), wie es scheint, aus eigener Anschauung. Joseph b. Zadik setzt ihn um 1205 an, und nach Abraham b. Salomon soll er um 1225 gestorben sein (Neubauer, Anecdota Oxoniensa I, 94. 103); gewiss zu spät.

S. 292. Hier hätte G. die Verfolgung in Loches (Heb. Berichte S. 33) erwähnen sollen.

S. 295. Dass Isaac b. Jehuda auch in Worms gewohnt habe, beruht auf einem Irrthume, den ich in der erwähnten Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders S. 136 nachgewiesen habe.

S. 300. G. übersieht, dass die Juden in der Rheingegend französisch gesprochen haben (Güdemann, Erziehungswesen . . . d Juden in Frankreich und Deutschland S. 273).

[1]) Ueber ein Document vom Jahre 1103.

R. Leontin, der Lehrer R Gerschom's, lebte aller Wahrscheinlichkeit nach in Mainz, s. Pardes No 200 u. 290. Ueber das Responsum Jehuda b Meïr's und Elieser b. Isaac's s. oben zu S. 224

Das. u. S. 304. Elieser b. Isaac ha-Gadol, war nicht der Lehrer Raschi's und seines Schwiegersohnes Meïr, sondern der Lehrer Isaac b. Jehuda's und Isaac ha-Levi's, die bekanntlich die Lehrer Raschi's waren. Raschi und Meïr nennen Elieser nirgends מורי. G hat ומשום כבוד רבו in Pardes, und אבל רבו ר' אליעזר in der Pariser Handschrift irrthümlich auf Meïr bezogen; in Wirklichkeit bezieht es sich auf Isaac ha-Levi. Bezüglich Tossaphot Sabbat 54[b] s. Michael S. 206.

S. 301. Guerschom commenta tout le Talmud (Schem Hagg., I, s. v.) mais on n'en a édité jusqu'à présent que la partie relative à Zebachim, dans l'édition de Vilna. Azoulaï (Schem Hagg., I, s. v.) a vu en manuscrit son commentaire sur tous les traités de Kodaschim. On a encore les mss. de ses commentaires sur Baba Batra . . .". Alle diese Angaben sind unrichtig. Die Wilnaer Ausgabe bringt den Gerschom zugeschriebenen Commentar zu Taanit, Baba Batra und der ganzen Ordnung Kodaschim, ausser dem Tractate Sebachim. Zu dem Tractate Sebachim existirt überhaupt kein Commentar R. Gerschom's, weder im Drucke noch in irgend einer Handschrift, s meinen Artikel über den sogenannten Commentar Gerschom's in der erwähnten Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders.

S. 303. Die Hypothese Graetzens, das massoretische Buch אכלה ואכלה sei von R. Gerschom verfasst worden, ist unhaltbar, wie ich in החיקר I. 83 ff. nachgewiesen habe

S. 304. Raschi stand mit den Gelehrten Lothringens in Correspondenz nicht nur „à ce qu'il est permis de supposer", sondern ganz bestimmt Er correspondirte mit den Mainzern: Abraham b. Meïr ha-Kohen (Pardes No. 242), Natan b. Machir und seinem Lehrer Isaac b. Jehuda (חופש מטמונים No. 1 14; auch mit seinem Lehrer Isaac ha-Levi, der in Worms lebte (תשובות חכמי צרפת No. 69).

S. 317. „Le martyr Schneor n'est pas autrement connu„. Einen Märtyrer Schneor erwähnt G. selbst S. 71, ein anderer, späterer Schneor starb 1096 den Märtyrertod in Rüdesheim (Hebr Berichte S. 16).

S 327 No 5 Ein Chajim b Jacob ממונפלארי (Montpellier) wird in den handschriftlichen Glossen zu Smak erwähnt, H. B. I, 84.

S. 348. G. traut noch immer dem confusen Anonymus bei S. Luria (Resp. 29) mit seinem von Fehlern strotzenden Texte, und giebt Jehuda he-Cassid einen Sohn Aharon, von dem sich sonst keine Spur findet, s dagegen MS. XXXIX, 450.

S. 363. „Joseph l'ancien était le père d'Aboun le grand", ist unrichtig, denn der Anonymus bei S. Lurie sagt nur: „אשר יצא מזרעו" .הוא ר' אבין הגדול אשר יצא מזרעו של הרב ר יוסף הזקן bedeutet „der ein Nachkomme war", und nicht „der ein Sohn war".

S. 372. Isaac ben Abba Mari, savant considéré de Marseille, qui composa un commaintaire sur Alfasi, intitulé מאה שערים . . . Azoulaï (Schem Hagg., II, s. v.) a vu un ms. du commentaire d'Isaac". Der Commentar ist schon in den 80er Jahren in der Wilnaer Ausgabe des Alfasi im Drucke erschienen.

S. 409. Geiger und Harkavy (REJ VII, 192) haben längst nachgewiesen, dass Juchasin, ed. London, 174 Natan b. Jechiel gemeint ist. Die Polemik gegen Graetz ist nunmehr überflüssig.

S. 410. In Betreff des Moses ha-Darschan aus Narbonne wiederholt G. die Fehler der früheren Litterarhistoriker, wiewohl ich in meiner Arbeit über diesen Moses die Fehler aufgedeckt habe, und meine Arbeit G. zu Gebote stand. So identificirt G. noch immer Moses ha-Darschan mit Moses b. Jacob b. Moses b. Abun aus Narbonne (s. meinen ר' משה הדרשן מנרבונה S. 13). Auch verwechselt er (S. 411) Moses aus Coucy mit Moses ha-Darschan aus Narbonne (s. ibid. S. 14).

S. 508. ועמדו ולא ענו עוד bedeutet nicht „ils se sont levés et ne m'ont plus répondu.

S. 524. Mit Recht behauptet G., dass Jehuda in טעמים של חומש Cod. Paris 353 [3] nicht Jehuda Sir Leon sein kann. Ich finde in meiner Abschrift, dass Jehuda nur ein Mal, und zwar mit den Worten angeführt wird: ואני שמעתי מפי יהודה בנו. בנו bezieht sich dabei auf Samuel b. Kalonymos, den Lehrer des Verfassers. S. 7 b heisst es wieder: מפי ר' אברהם בנו, und es unterliegt keinem Zweifel, dass hier die beiden Söhne Samuel he-Chassid's aus Speier gemeint seien. Leontin, der dort einige Mal vorkommt, ist ebenfalls ein Zeitgenosse des Verfassers, und nicht Jehuda ha-Kohen, wie G meint.

Jehuda b. Isaac in Or Sarua II, 50 ist wahrscheinlich aus Isaac b. Jehuda verschrieben, denn so lautet der Name in Schibbole ha-Leket הלכות מילה N. 4 und פסקי ריקנטי N. 595

S. 525. Zu den Stellen, wo Baruch צרפתי genannt wird, ist מהרי"ל Resp. 93 nachzutragen (אלא אפילו לחכמי צרפת ר' ברוך וחביריו). Meïr Rothenburg, Resp. ed Prag, N. 995 kennt einen Commentar des רבינו ברוך שירפונטין, der bei G. fehlt. Vielleicht ist daraus ברוך שרצפטי im handschriftlichen Mordechai geworden. Ueber den Titel צרפתי s. G. S. 538 Es sei noch bemerkt, dass auch Abraham b. Moses aus Regensburg in Schalschelet fol. 52 b צרפתי genannt wird. — Die Angabe des Iuchasin, dass Moses aus Coucy ein Schüler Baruch b. Isaak's war, ist nicht ernst zu nehmen, da Moses ihn nirgends מורי nennt, wie G. selbst S. 557 richtig bemerkt.

S. 533. In dem Commentare zu Jeremia, welcher fälschlich den Namen Joseph Kimchi's trägt, kommt Folgendes vor: ואמר לי ר' מתתיה הנפתי שה"ר יחיאל מפריש היה מפרש (Ozar Nechmad, II, 76).

S. 543. S. über Josph b. Moses oben zu S. 238.

S. 545. G. behauptet, Elieser b. Moses ha-Darschan könne nicht der Enkel Samuels aus Speier gewesen sein, weil „il n'est pas prouvé que Samuel de Spire ait eu un fils du nom de Moïse Haddarschan". Als ob Enkel nicht auch von Töchtern erwachsen könnten! In der That war Elieser der Sohn des Moses ha-Darschan und Golde, der Tochter Samuel's aus Speier (MS. XXXIX, 449).

S 553 Z. 18. Hier liegt eine arge Confusion vor In der Genealogie der Münchener Talmud-Handschrift (bei Gross S 354) figurirt Jehosifja Binjamin als Nachkomme des Jedidja aus Melun in der siebenten Generation. Jedidja seinerseits soll Nachkomme des Josph Tob Elem gewesen sein. Der Genealog erklärt den Namen Jehosifja-Binjamin wie folgt: והנ"ר שמשון הוליד יהוספיה בנימין אשר נקרא בשם הגאונים האחים רבנו יוסף טב עלם ואחיו רבנו בנימין. כי ארבעה אחים היו: אלו השנים הרמזים והרב ר' אברהם המנוסה וה"ר משה. ורבנו בנימין סדר וחיוך בוערות . . . ושם אביהם ר' שמואל

Jehosifja-Binjamin wäre demzufolge nach seinem Ahnen Joseph Tob Elem (Jehosifja = Joseph) und dessen Bruder, dem bekannten Paitan Binjamin, genannt worden. Binjamin muss nach dieser Stammtafel gegen 300 Jahre vor Jehosifja-Binjamin gelebt haben. Nun sagt G., indem er von Binjamin dem Paitan spricht: L'arbre généalogique du ms. du Talmud à Munich le fait vivre à tort bien plus tard (voir s. v. מלאון); il le fait descendre de Joseph Tob Elem de Limoges et lui donne trois frères, Yosifya (au lieu de יהוספיה בנימין, lire יהוספיה), Moïse et Abraham . . . Unbegreiflich, wie G. in der Genealogie

finden konnte, dass Binjamin, nicht der Bruder, sondern der Nachkomme Joseph Tob Elem's war, und dass er der Bruder Jehosifja's war. Statt der sinnlosen Polemik, wäre es eher am Platze gewesen, zu bemerken, dass Zunz (Litg. 115) die Verwandtschaft Binjamin's mit Joseph Tob Elem leugnet.

S. 567 Z. 4: „Le nom de Jakar, qui paraît répondre à celui d'Ephraïm . . . n'est jamais usité, à ce que je sache, en France . . . Aber G. sind doch zwei französische Jakar bekannt (s. Index des noms). Auch ist Jakar in dem Responsum des ריצב"א bei Meïr Rothenburg (ed. Prag N. 866) erwähnt.

S. 596. Ueber Joseph קלצין vgl. Mag. V, 34; H. B. VI, 18; Mon. III, 476 u. XXXX, 186.

S. 618. Hier hätte G. noch ר' דוד ב"ר יעקב מקסטוריאה (Letterbode VIII, 51) erwähnen sollen. —

Ich vermisse bei G. folgende Namen französischer Gelehrten:

Abigdor b. Isaac aus Lunel, H. B. XVI, 129

Abraham Zarfati (הצרפתי), Rabbinowitz, ד"ס XI, Vorrede S. 19.

Baruch Sir Fontaine (שירפונטין), s. Glosse zu S. 525.

Binjamin aus קרשמאיט, s. Isaac aus קרשמאיט.

Elieser b. Josua Bonfos Crescas, aus Frankreich 1295 vertrieben, Harkavy חרשים גם ישנים N. 6.

Elieser Zarfati in Barcelona, correspondirte mit Moses Gaon, Kat. Halberstam N. 170.

Eljakim aus Strassburg (משטרבורק), Q. R. III, 558. G widmet Strassburg überhaupt keine Abhandlung, wiewohl er Metz und Lothringen aufnimmt. S. weiter Jehuda und Joseph aus Strassburg, und G. S. 572 N. 6

Isaac b. Elieser aus Languedoc, H. B. IV, 155.

Isaac b. Jehuda בפרנצא, Letterbode III, 3.

Isaac und sein Bruder Binjamin מקרשמאיט, Jacob Tam in Or Sarua I, N 692, s. G. S. 143.

Isaac aus Strassburg, H. B I, 102.

Jehuda השנירי, Letterbode XII, 65, s. G. S. 361.

Jehuda aus Strassburg, hand. Glossen zu Semak, H. B. I, 102.

Joseph b. Jacob ממירוויל, verkehrte mit Ibn Esra in London, Ozar Nechmad II, 223. III, 152 S G. S. 363.

Joseph מברישטו, Mon. 1855, S. 104.

Moses b. Salomon מבורנש, H. B. IX, 139, Mag. VI, 205. S G. S. 111.

Moses דבורשליש. Oxford 686.

Moses Balensi, dessen Commentar zur Bibel Kat. Carmoly N. 28, s. G. S. 115. 204

Moses b. Abraham מכרך פלקא, in תשובות חכמי צרפת N. 62.

Salomon מפירושא, Oxford 1063.

Salomon הנער מצרפת, ibid. 1099.

Samuel b. Elchanan, Enkel des bekannten Isaac b. Samuel. Ein Responsum von ihm findet sich bei Meïr Rothenburg, ed. Prag, N. 546. Vgl. TSBZ N. 515 und Tossaphot Arachin 18 b, s. Zunz zur Geschichte 55, Michael אור החיים S. 594, und Kore ha-Dorot ed. Berlin 14 b.

Samuel סלמס הצרפתי רב בתרואיל, Oxford 820. Er lebte 1391. S. G. S. 168 431. —

Schliesslich sei noch bemerkt, dass sämmtliche Gelehrten der Stadt Sens in G. J. keine Aufnahme fanden, weil der Vf. in Betreff dieser Stadt auf seine Arbeit in REJ VI u. VII verweist.

Notiz.

אפילון, אפילום.

Kürzlich angefragt über die eigentliche Bedeutung des Wortes אפילון (Jeruschalmi Berachoth IX 3, fol. 13 c: הוא אפילון לעולמו להחריבו), konnte ich nur auf meine Erklärung im Jahrbuch בנסת ישראל I 197/98 (Red. P. Rabinowitz, Warschau 1886) verweisen, woran ich noch jetzt festhalte.

Zu Midrasch Tanchuma Gen. § 12, S. 8, ed. Buber — wo sämtliche Parallelstellen und Erklärungen zusammengetragen sind — erscheint mir die LA der HS Rom הוא אפילום לעולם, wie dort gelesen werden muß, sinngemäß als die richtigste = ἔπιλλος = anblinkend, blinzelnd. Ebensogut ist die LA des Jeruschalmi אפילון = ἐπιλλῶν, partic. praes. von ἐπιλλόω (= ἐπιλλίζω). Passend wird hierzu der Vers המביט לארץ ותרעד angezogen. Vgl. 'Aruch s. v. אפליון, wo מסתכל bloß erklärender Zusatz eines Abschreibers zu אפילון לעולם ist, wie daselbst zu lesen wäre, und ebenso Měor 'Enajim (מאמר קול אלהים S 12, ed D. Cassel, Wilna 1866). Auch Jeruschalmi z. St. geht von jenem Psalmvers aus. Im Midrasch Tehillim ψ CIV, 32 (ed. Buber p. 447) findet sich die richtige Übersetzung הוא מביט בעולמו. Mit Unrecht also möchte Buber (Tanchuma a. a. O. Anm. 71) diese Stelle nach dem Midrasch zu ψ XVIII, 8 (ed Buber p. 142) ändern.

Tilsit. Rabb. Dr. A Ehrlich.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt

Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11—2, 18

von

Prof. Dr. Adolf Büchler.

Die dem II Makkabäerbuche vorangestellten Briefe der jerusalemischen Gemeinde an die aegyptischen Juden in Angelegenheit des Tempelweihfestes haben in neuerer und neuester Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher vielfach beschäftigt, und es wurden ihnen selbständige und ausführliche Abhandlungen gewidmet[1]). Sie bieten nämlich nebst manchen, die Geschichte Syriens betreffenden Angaben so mannigfache Schwierigkeiten in ihrem Wortlaute und so viele Räthsel im Inhalte dar, dass nicht nur ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit, die Entstehungszeit und die Urheber, die Grundsprache und die Form, sondern auch ihr nicht allgemein feststehender Umfang und ihr nicht ganz klarer Inhalt, ja sogar ihre Zahl erörtert werden mussten und, wie natürlich, verschiedene Auffassungen hervorriefen. Unter den aufgezählten Fragen beschäftigte die Ausleger hauptsächlich die Feststellung dessen, wie viele Briefe in II Makkab. 1, 1—2, 18 enthalten und ob sie echt oder gefälscht seien. Während aber die Antworten auf die erste zwischen 1, 2 und 3 schwankten, gelangte man hinsichtlich der zweiten zu dem fast einstimmigen Ergebnisse, dass die Briefe gefälscht seien und dass ihre Verfasser in erster Reihe die Verherrlichung des jerusalemischen Tempels bezweckten. Dagegen blieb, so weit ich die hierauf bezügliche Litteratur überblicke, eine Frage, deren Beantwortung und Erörterung gerade für das jüdisch-hellenistische Schriftthum von besonderer Wichtigkeit ist, fast ganz unbeachtet; nämlich die, aus welcher Quelle die in der Bibel auch nicht angedeuteten Berichte oder Legenden in dem Briefe (II Makkab. 1, 11—2, 18) geflossen sind und woher der Stoff stamme, aus dem dieselben Erzählungen von Nehemias, Jeremias und dem Tempel gestaltet wurden. Denn dass selbst bei dem frechsten Fälscher, der mit grösster Will-

[1]) Siehe die Litteratur bei Schürer, Geschichte II, Seite 743; Zöckler, die Apokryhen, Seite 96; ferner Bruston in Stade's Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1890, Seite 110 ff und Willrich, Juden und Griechen, Seite 76.

kür die biblische Darstellung ergänzt und Vorgänge hinzugedichtet hat, irgend ein Anhaltspunkt oder mindestens die Anregung zu den Zusätzen in der Bibel selbst angenommen werden muss, und dass diese bei noch so freiem Schalten alexandrinischer Phantasie den Rahmen zu dem neuen Bilde abgegeben hat, das zeigt die Reihe der kleinen apokryphischen Erzählungen erster und zweiter Ordnung, im griechischen Bibeltexte und ausserhalb desselben, ohne Ausnahme. Und so lange kein Grund vorliegt, sind wir nicht berechtigt, gerade bei dem so mannichfaltigen Stoffe unseres Briefes hinsichtlich der Quelle eine Ausnahme anzunehmen. Die genaue Gliederung des Inhaltes und die Prüfung der Einzelheiten, besonders aber die des Wortlautes, allein kann hierüber Auskunft geben.

a) Die Plünderung des Tempels der Nanäa, in II Makkab. I, 12—17.

Dieser Theil des Briefes bildet wegen seiner auffallenden Widersprüche gegen alle historischen Ueberlieferungen über Antiochus IV Epiphanes den Ausgangspunkt vieler bisheriger Untersuchungen und die Grundlage des Urtheils, das man über den Verfasser des ganzen Briefes fällt. Daher ist es zweckmässig, vor allem hier einen, wenn möglich, sichern Ausgangspunkt zu gewinnen. Ueber das hier mit kurzen, aber scharfen Strichen gezeichnete Unternehmen des Königs Antiochus Epiphanes besitzen wir Meldungen von Polybius XXXI, 11 [1]), I Makkab. 6, 1 – 16, Josephus in den Antiquitates XII, 9, 1, II Makkab. 9, 1 17 und Appian, Syriaca 66. Alle stimmen darin überein, dass Antiochus bei der versuchten Plünderung des persischen Tempels nicht umgekommen ist, sondern, von der Bevölkerung in Elymais zurückgeschlagen, flüchten musste und — nach einigen der genannten Berichte — auf der Reise in die Heimat starb. Schon der Umstand, dass selbst das in den Einzelheiten der hierauf bezüglichen Schilderung völlig sagenhafte II. Makkabäerbuch (9, 1—17) in dem uns beschäftigenden Punkte mit Polybius und den Uebrigen übereinstimmt, lässt es von vornherein kaum glaubhaft erscheinen, dass II Makkab. 1, 13—16, wo nichts Sagenhaftes sich entdecken lässt, dagegen mehrere Einzelnheiten für die Vertrautheit des Erzählers mit dem Vorgange sprechen, in einer sonst so genau beschriebenen, also be-

[1]) Vgl. Josephus in Antiquit. XII, 9, 1 und Hieronymus zu Daniel 11, 44, 45.

kannten Thatsache, ja in der ganzen Darstellung des Ereignisses grundverschieden berichtet haben soll. Die Einzelangaben des Erzählers enthalten erstens den in Persien gebräuchlichen, somit eigentlichen Namen der Göttin, in deren Heiligthum Antiochus eindrang, während Polybius und Andere nur den, wie es scheint, entsprechenden griechischen der Artemis, beziehungsweise Aphrodite anführen, was an sich für die Genauigkeit unseres Verfassers in der Wiedergabe seiner Quelle spricht. Ferner theilt er uns eine Einzelnheit mit, welche die Ueberzeugung beibringen muss, dass die Vorlage, die er benützte, und von der er nicht abwich, eine ausführliche war. Er berichtet nämlich, dass Antiochus, um die Schätze der Göttin Nanäa zu gewinnen, vorgab, diese ehelichen zu wollen, um jene als Mitgift zu erhalten. Die Ausleger[1]) weisen auf zwei ähnliche Fälle hin, die überliefert werden; Seneca (Suasor. 1) erzählt, dass, als Antonius sich als Dionysos geberdete und als solcher genannt zu werden wünschte, und die Athener, nachdem sie ihn als Dionysos begrüsst hatten, ihn aufforderten, ihre Minerva als Gattin heimzuführen, er sich hierzu bereit erklärte, wenn sie ihm 1000 Talente als Mitgift geben. Doch hat dieses Verfahren kaum etwas mit dem des Antiochus gemein; dagegen berichtet von diesem selbst ein nur unvollständig erhaltenes Fragment des Granius Licinianus genau dasselbe. Dieser sagt nämlich (ed. Teubner p. 9): „Et se simulabat Hierapoli Dianam ducere uxorem et ceteris epulantibus . . . . . abstulit in dotem excepto . . quem unum omnium deae donorum reliquit". Ist es auf Grund dieser Parallele unzweifelhaft, dass der Berichterstatter in II Makkab. 1, 13 - 16 volles Vertrauen beanspruchen darf, so kann seine Darstellung von dem Plünderungsversuche im Tempel der Nanäa nicht ohne Weiteres als werthlose Fälschung bezeichnet werden.

Doch als was anders, da sie doch mit den zuverlässigen Berichten der Geschichtschreiber in Widerspruch steht? Scholz[2]) hat die Vermuthung ausgesprochen, der Erzähler habe hier das Schicksal Antiochus des Grossen vor Augen, der in Wirklichkeit bei der Plünderung eines Heiligthums in Elymais getödtet wurde, und dieser Annahme haben sich unter Anderen Holtzmann, Rawlinson und Zöckler ange-

[1]) Grimm zu II Makkab. 1, 14; Rawlinson in Wace, Apocrypha II, Seite 550; vgl. auch Hitzig, Geschichte II, Seite 405.

[2]) Die Bücher der Makkabäer, zur Stelle.

schlossen, ohne zu bedenken, dass derselben die ausdrückliche Nennung der Gottheit in den Berichten über Antiochus den Grossen und die ebenso deutliche Angabe in II Makkab. 1, 13—16, die verschieden lauten, entgegensteht. Denn Strabo XVI, 744, Diodor XXIX, 15 und Justin XXXII, 2 nennen übereinstimmend den Tempel des Bel, eines männlichen Gottes, und da scheint mir doch eine Verwechslung ausgeschlossen. Liegt es nicht viel näher, anzunehmen, dass unser Brief von einem andern Plünderungsversuche des Antiochus Epiphanes handelt, als Polybius und seine Nachfolger? Hat ja dieser König mehr als ein Heiligthum seiner Schätze beraubt, was nicht nur Polybius XXXI, 4 ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν bezeugt, sondern auch das bereits angeführte Bruchstück des Granius Licinianus, das von einem Tempelraube in Hierapolis unter gleichen Umständen erzählt, wie II Makkab. 1, 13—16 von einem in Persien. Ja, dieser so eigenthümliche Nebenumstand, dessen Wiederholung nicht nur nicht nachweisbar, sondern auch nicht wahrscheinlich ist, führt geradezu auf den Gedanken, dass zwischen den beiden Mittheilungen irgend ein Verhältniss obwaltet, ihnen vielleicht ein und derselbe Vorgang zu Grunde liegt. Hierfür ist besonders Folgendes zu beachten. Eine genaue Untersuchung derjenigen Stellen der Apokryphen, die Vorgänge im syrischen und aegyptischen Reiche beschreiben, lehrt, dass ihnen für diese zumeist nur kurzen Mittheilungen Polybius als Quelle diente [1]), mit dem die jüdischen Hellenisten sehr vertraut gewesen zu sein scheinen; und da ist es nun wahrscheinlich, dass auch für diese wenigen Zeilen der allerdings nicht erhaltene Bericht des Polybius von den Tempelplünderungen des Königs Antiochus Epiphanes die Vorlage war. Andererseits bemerkt Madwig [2]) zu dem Fragmente des Granius Licinianus: „Dieses Blatt entspricht dem, was Livius beim Jahre 175 hat, eine aus dem Polybios übersetzte Schilderung des Antiochos Epiphanes von Syrien und seiner Sonderbarkeiten. Die Uebersetzung aus dem Polybios scheint auch hier durch; doch ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser dieser Bruchstücke diese Schilderung bis auf den Tod

[1]) Siehe besonders III Makkab 1—7; Willrich, Juden und Griechen, Seite 38; Abrahams in Jewish Quarterly Review V, Seite 353; Wellhausen in Göttinger Gelehrten Anzeigen 1895, Seite 950 und Grimm zu II Makkab. 8, 20 und sonst.

[2]) Kleine philologische Schriften (1875), Seite 394. Vgl. Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur, 5. Auflage. Seite 901 ff.

des Antiochos hinabgezogen hat". Wir hätten es demnach mit zweien aus einer Quelle geflossenen Berichten zu thun. Allerdings verlegt Licinianus den Tempel nach Hierapolis in Syrien, während unser Berichterstatter von Persien spricht. Da ist nun die Meldung in Vers 12 αὐτὸς γὰρ ἐξέβρασε τοὺς παραταξαμένους ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει in's Auge zu fassen; wie schon ein oberflächlicher Blick lehrt und unten des Weiteren dargelegt werden soll, hat hier die Erwähnung „der heiligen Stadt", worunter dem Zusammenhange nach Jerusalem zu verstehen wäre, gar keinen Sinn, da die unmittelbar hierauf folgende Geschichte einen Vorgang in Persien behandelt und ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει sich nur auf die Stadt beziehen kann, in der das Heiligthum der Nanäa sich befand Soll ἁγία πόλις nicht etwa für Ἱερὰ πόλις gesetzt worden sein, um den Anschein zu erwecken, als sei von Jerusalem die Rede?

Gegen die Identifizirung der beiden Berichte sprechen allerdings mehrere Gründe; erstens und zwar am gewichtigsten der Widerspruch von II. Makkab. 1, 13 gegen alle Quellen und auch Granius Licinianus, der Antiochus den Plünderungsversuch mit Erfolg zu Ende führen lässt, während unser Berichterstatter mit genauer Angabe der Umstände erzählt, der König habe dort seinen Tod gefunden. Ferner steht der Gleichstellung die Verschiedenheit des Schauplatzes entgegen, wie auch der allerdings nicht schwerwiegende Grund, dass nur Hierapolis als Cultusstätte der Nanäa nirgends genannt wird. Sehen wir den Wortlaut unserer Stelle in Bezug auf den ersten Punkt genauer an, so fällt allsogleich eine scheinbar nur geringfügige, in Wirklichkeit aber wichtige Erscheinung auf. Der Bericht beginnt nämlich mit „εἰς τὴν Περσίδα γενόμενος γὰρ ὁ ἡγεμών", wo schon Grimm die Schwierigkeit empfunden zu haben scheint, die in der Bezeichnung des grossen Königs als ἡγεμών liegt, denn er fügt zu der Uebersetzung des Wortes „Fürst" noch hinzu „nämlich König Antiochus"; ebenso Keil, der hierzu bemerkt, ἡγεμών sei der βασιλεύς in seiner Eigenschaft als Anführer eines Kriegsheeres, während Rawlinson auf das Nichtentsprechende des Wortes mit „but it is a curious term to be used of the Great King" hinweist. In der That ist die Erklärung Keil's unzureichend, denn auch in Vers 11 ist Antiochus als Feldherr erwähnt, ohne als ἡγεμών bezeichnet zu sein. Noch auffallender ist die Thatsache, dass der Bericht mit ὁ ἡγεμών beginnt, ohne dass uns vorher gesagt würde, wer er sei, und derselbe kommt nochmals in Vers 16 vor, nachdem in Vers

14 und 15 von Antiochus mit ausdrücklicher Nennung seines Namens, aber ohne jede nähere Bezeichnung gesprochen worden ist. Da dieses weder Zufall sein, noch auf dem Bestreben nach Abwechselung im Ausdrucke beruhen kann, da sonst statt des zweimal angewendeten ἡγεμών einmal βασιλεύς hätte stehen können, so ergiebt sich, dass hier von zwei verschiedenen Personen, von Antiochus und einem Feldherrn, die Rede ist. Die Art und Weise aber, wie unser Berichterstatter diesen einführt, weist darauf hin, dass er seine Vorlage einfach abgeschrieben hat, ohne auf die Schwierigkeiten und Unebenheiten zu achten, die durch das Herausreissen der wenigen Zeilen aus ihrem Zusammenhange[1]) sich ergeben mussten. Denn es ist selbstverständlich, dass die Quelle, der er diesen Bericht entlehnte, auch die dem hier geschilderten Vorfalle vorangegangenen Ereignisse behandelte und von dem jetzt namenlosen Feldherrn etwas ausführlicher sprach. Ist dieses klar, so sehen wir, dass der Wortlaut ganz deutlich meldet, wie der Feldherr des Antiochus, nicht aber der König selbst, von den Priestern der Nanäa erschlagen wurde. Es lassen sich aus dem durch Kürzung entstellten Wortlaute auch die näheren Umstände, unter denen die Plünderung vor sich ging und der Tod des Anführers erfolgte, annähernd bestimmen. Antiochus, vorgebend, die Nanäa zu ehelichen, kam in die Tempelstadt in Begleitung seiner Freunde, um die grossen Schätze als Mitgift zu holen. Die Priester der Nanäa gehen darauf ein und legen ihm jene in dem das eigentliche Heiligthum umgebenden Raume, wohin er sich mit seinen Freunden verfügte, vor. Unterdessen begiebt sich sein Feldherr mit einigen Genossen in den Tempel, den die Priester nach seinem Eintritte schliessen, so dass er, von seinem Herrn getrennt, ohne Schwierigkeit mit Steinen beworfen und getödtet werden

[1]) An Spuren der Kürzung und der nachlässigen Zusammenziehung ursprünglich getrennter Sätze fehlt es auch sonst nicht. So tritt in Vers 13 plötzlich eine Mehrzahl in κατεκόπησαν auf, ohne dass wir das Subject derselben kennten; es ist keinesfalls der Feldherr und das grosse Heer, denn dieses konnte unmöglich in das Heiligthum, das sie nicht fassen konnte, eindringen: auch hätte sie von wenigen Priestern nicht niedergemacht werden können. Es sind vielmehr der Feldherr und einige Unterfeldherren gemeint: ebenso in Vers 16 συνεκεραύνωσαν τὸν ἡγεμόνα καὶ μέλη ποιήσαντες καὶ τὰς κεφαλὰς ἀφελόντες τοῖς ἔξω παρέρριψαν, wo Cod. 55 und Syrer τὴν κεφαλήν lasen und die Vulgata nach ἡγεμόνα ergänzte καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ (vgl. Grimm), aber ohne Grundlage, da dann auch in Vers 13 Aehnliches vorgenommen werden müsste

konnte. Antiochus, der im Vorraume, ausserhalb des Tempels sich befindet, erhält nur die Köpfe und Glieder seiner Feldherren. Was er während dieses Vorganges, der ohne Zweifel einige Zeit in Anspruch nahm, und nach demselben that, wird von dem Epitomator nicht berichtet; aber daraus, dass die im Tempel befindlichen Priester das Werk ungestört vollbringen konnten, kann mit hoher Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, dass er mit den ihm vorgelegten Schätzen sich beschäftigte und vielleicht das Hochzeitsmahl hielt. Die Schätze selbst wird er wohl nicht mehr aus den Händen gelassen haben, selbst nachdem er, wahrscheinlich durch die unerwartete Wendung der Ereignisse und die sich versammelnden Bewohner der Stadt und der Umgebung [1]) erschreckt, schleunigst von dannen zog. Da es somit feststeht, dass diese Tempelplünderung mit der von Polybius, dem I. und II. Makkabäerbuche und von Appian beschriebenen und dem Tode des Antiochus unmittelbar vorangegangenen nicht identisch ist, so folgt hieraus zuförderst, dass der uns beschäftigende Bericht einen Vorfall behandelt, der sich früher, als der vorher genannte, zutrug. Auf dem langen Wege von Antiochien bis Tabae, wo Antiochus nach Angabe des Polybius starb, konnte er so manchen Tempel plündern und hat es, wie wir wissen, auch gethan. Da er nach I Makk 3, 37 in die oberen Länder jenseits des Euphrat zog (II Makkab. 9, 23), worunter nach Polybius V, 40, 5 Medien und Persien verstanden sind (Grimm), und auf diesem Zuge wahrscheinlich den König der Armenier, Artaxias besiegte [2]), so dürfte ihn der Weg über Hierapolis geführt haben, und somit die von Licinianus beschriebene Ausleerung des Tempels der Diana ebenfalls bei dieser Gelegenheit erfolgt sein. Es ist nun möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, dass auch Hierapolis, obwohl noch diesseits des Euphrat gelegen, von dem Verfasser des Berichtes in II Makkab. 1, 13 zu dem im weitern Sinne als Persien bezeichneten Ländergebiete gerechnet wurde. Viel wahrscheinlicher ist es jedoch, dass die Vorlage an dieser Stelle nicht die Ankunft des Antiochus in Persien, sondern seinen Zug in diese Gegend meldete, auf welchem er in Hierapolis Halt machte. Was aber den Umstand betrifft, dass diese Stadt nirgends als Cultusstätte der

[1]) Vgl. I Makkab. 6, 3 und das Gleiche bei Antiochus, dem Grossen, bei Strabo XVI, 744, Diodor XXIX, 15, Justin XXXII, 2.

[2]) Diodor XXXI, 17 a; Appian, Syr. 45. 66. Vgl Hitzig, Geschichte II, Seite 405.

Nanäa erwähnt wird, so ist zunächst zu bemerken, dass dieses auch von der Diana gilt, deren Heiligthum in Hierapolis Granius Licinianus ausdrücklich nennt, und dass übrigens nichts der Identificirung beider Götternamen im Wege steht[1]). Denn wie wenig man auf die Wiedergabe der persischen Namen bei den griechischen und römischen Schriftstellern bauen darf, erhellt am deutlichsten daraus, dass der von Antiochus in Elymais geplünderte Tempel von Polybius als der Artemis, und von Appian als der Aphrodite gehörig bezeichnet wird, während Hieronymus im Namen des Porphyrius Diana nennt Wir hören nur, dass in Hierapolis die syrische Göttin Atargatis verehrt wurde (Strabo XVI, 748), und dass dieselbe grosse Schätze besass, die Crassus plünderte (Plutarch, Crassus § 17; Dio Cassius 40, 12, 13). Und auch die nicht wenigen Ueberlieferungen über die persische Göttin Analitis[2]), mit der die Ausleger die hier genannte Nanäa identificiren[3]), gedenken der Stadt Hierapolis im Zusammenhange mit derselben nicht, was aber keineswegs gegen die Berechtigung, die beiden Berichte in II Makkab. 1, 13 und bei Granius Licinianus auf ein und dasselbe Ereigniss zu beziehen, spricht. Dieselben ergänzen einander sehr gut, indem der letztere das Gastmahl schildert, das zur Verehelichung des Königs Antiochus mit der Göttin Nanäa veranstaltet wurde, und bei welchem dieser die Schätze des Tempels sich aneignet, während der Verfasser der Schilderung in II Makkab. 1, 13 den König und sein Mahl völlig ausser Acht lässt und seine Aufmerksamkeit dem Feldherrn zuwendet, der während des Mahles im Heiligthum erschlagen wird.

Nachdem wir den aus dem einfachen Wortlaute sich ergebenden Sinn dieser Mittheilung erkannt haben, ist die Frage zu erörtern, wie dieselbe in das Schreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten gehört, da sie, wie es scheint, einer den Zug des Königs Antiochus nach Persien behandelnden umfangreicheren Schilderung entlehnt ist. Unser Erzähler wollte offenbar, wie es der auf die Erzählung unmittelbar folgende Satz, „Gepriesen sei unser Gott, der die Frevler

[1]) Siehe Tiele, Geschichte der Religion, Seite 247 u. Theol. Literaturzeitung 1897 Seite 294.

[2]) Siehe die Zusammenstellung bei Windischmann in den Abhandlungen der bayer. Akademie VIII, 1856 und bei Pauly-Wissowa I, 2030 ff.

[3]) Siehe Grimm zu II Makkab. 1, 13 und Rawlinson; dagegen Windischmann a. a. O. Seite 107 ff und 121; Eduard Meyer in Roescher's Lexicon der Mythologie I, Seite 333.

ausgeliefert hat" deutlich zeigt, das hervorstechendste Beispiel aus der Geschichte des Königs Antiochus anführen, welches das Ende eines Tempelräubers darstellt. Es liegt hierbei die Annahme nicht fern, dass er in diesem Berichte seiner Vorlage die Beschreibung vom Untergange des Antiochus selbst zu haben glaubte, weshalb er denselben ohne besondere Einleitung aufnahm, oder ihn so auszog, dass er erst in seiner Darstellung die zweideutige Gestalt erhielt. Dagegen ist es schwer anzugeben, in welchem Zusammenhange diese Erzählung mit dem Briefe, dessen Bestandtheil sie bildet, steht. Derselben geht folgende Einleitung voraus (Vers 11): „Von Gott aus grossen Gefahren errettet, danken wir ihm höchlich, wie diejenigen, die gegen den König gekämpft haben[1]); denn er selbst hat die in der heiligen Stadt Streitenden ausgetrieben", und hierauf wird ohne jeden Uebergang der Raub im Tempel der Nanäa berichtet. Man fragt sich, welchen Satztheil des voraufgehenden Verses diese Geschichte begründen oder erläutern will, ja an welches Wort sie überhaupt anknüpft? Denn die Mittheilung des Briefschreibers, dass Gott selbst die in der heiligen Stadt Streitenden weggefegt hat, lässt nur eine Meldung über die Vertreibung der Syrer aus Jerusalem, nicht aber aus dem Heiligthum der Nanäa erwarten. Der Schlusssatz in Vers 17, der von einer Auslieferung der Frevler überhaupt spricht, nicht aber von denen, die an dem Heiligthum in Jerusalem frevelten, macht allerdings den Eindruck, als ob es dem Verfasser des Schreibens um die Darstellung dessen zu thun wäre, dass Antiochus und seine Feldherren den Frevel am Tempel der Juden bei der Plünderung des Heiligthums der Nanäa gebüsst haben. Doch entspricht diesem Eindrucke der die Erzählung einleitende Satz nicht, in welchem es hätte heissen müssen, dass die Juden für die Vernichtung des Königs, nicht aber für die Errettung aus grossen Gefahren Gott danken. Wir vermissen aber gerade das für diese Auffassung bedeutsame Wort und trotzdem verbindet ein durch nichts gerechtfertigtes γάρ in Vers 12 und 13 die Sätze mit einander, deren Zusammenhang nicht zu erkennen ist Nun kommt noch hinzu, dass auch Vers 12, der die Hinwegspülung der in der heiligen Stadt Streitenden meldet, weder im Briefe selbst bestätigt, ja

[1]) Die verschiedenen Deutungen der Ausleger können das ἄν neben ὡς nicht befriedigend erklären; sollte der Fehler, den man in der Endung des Participiums gesucht und verbessert hat, nicht in ἄν zu suchen sein? Vielleicht ist an Stelle desselben einfach οἱ zu setzen.

nicht einmal erwähnt wird, noch mit sonstigen Ueberlieferungen in Einklang steht, so dass auch derselbe mit dem ihm unmittelbar vorhergehenden Satze nicht zu vereinbaren ist. Es scheint mir daher auf Grund all' dieser Wahrnehmungen, dass die ganze Erzählung vom Raube der Tempelschätze der Nanäa mit dem voranstehenden Theile des Briefes ursprünglich in keinem Zusammenhange stand und als ein dem Schreiben fremder Stoff ausgeschieden werden muss; und zwar von Vers 12 ab, der zu diesem gehört und die eigentliche Einleitung zu dem Berichte von dem Raube „in der heiligen Stadt" enthält[1]). Für diese Quellenscheidung spricht noch eine andere Erwägung. Auf die Schilderung vom Untergange des Feldherrn folgt nämlich in Vers 18 μέλλοντες οὖν ἄγειν τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ, dessen Beziehung auf jene nicht ausfindig zu machen ist. Abgesehen davon, dass die ganze Beschreibung des Vorganges nichts enthält, was mit dem Feste der Tempelweihe irgendwie zusammenhinge, und dass auch nicht angedeutet wird, was der Tod des Antiochus oder der seines Feldherrn mit der Tempelreinigung zu thun habe[2]), fragt es sich, was οὖν hier zu bedeuten habe? Die Ausleger geben nur sehr gezwungene Erklärungen; so sagt Grimm (Seite 42) „οὖν = da nach dem schmachvollen Tode unseres Drängers der freien Ausübung unseres Cultus kein Hinderniss mehr entgegensteht", wofür jedoch im Wortlaute des Berichtes keine Andeutung vorhanden ist. Keil dagegen meint, οὖν sei Uebergangspartikel, und der Satz bedeute: „da wir zum Preise unseres Gottes für die uns gewordene Stellung die Tempelreinigung feiern wollen". Doch mag man die Partikel ihrer eigentlichen Bedeutung auch völlig entkleiden, einen Zusammenhang zwischen den beiden Abschnitten, die sie verbindet, setzt sie ohne Zweifel voraus, und da ein solcher nicht vorhanden ist, so gehört die Erzählung nicht hierher. Wir dürfen somit, da sich weder nach oben, noch nach unten eine Beziehung erkennen lässt,

[1]) Für das Letztere scheint mir auch die störende Wiederholung des οἱ παραταξόμενοι unmittelbar nach παρατασσόμενοι zu sprechen, die unserem Verfasser zuzuschreiben, ganz ungerechtfertigt wäre, dagegen als die künstliche Verbindung der unzusammengehörigen Sätze durch das Herausgreifen eines charakteristischen Wortes und die Anwendung desselben im vorhergehenden verständlich wird.

[2]) II Makkab. 10, 1 ff. berichtet die Wiederherstellung des Opferdienstes allerdings nach dem Tode des Antiochus in 9, 1 ff, vgl. Schlatter, Jason von Kyrene. Seite 18 und Unger in den Sitzungsberichten der bayer. Akademie 1896.

das kleine Stück II Makkab. 1, 12—17 ausscheiden, wodurch wir den richtigen Anschluss von Vers 18 an Vers 11 gewinnen[1]).

b) Die Wiederauffindung des heiligen Feuers in II Makkab. I, 18—36.

Ist einmal der Zweifel an der Zugehörigkeit eines Theiles in diesem Sendschreiben der Jerusalemer zu dem eigentlichen Briefe als gerechtfertigt anerkannt, so müssen auch die übrigen darauf hin untersucht werden, besonders da schon ältere Ausleger die Ausscheidung eines ganzen Stückes aus diesen letzteren befürworteten. Es lassen nämlich Grotius (Adnotationes ad V. T. III) und Valckenaer (Diatribe de Aristobulo, Seite 38, in Gaisford's Eusebius IV, Seite 375), die beide unsern Brief als echt anerkennen, diesen nur bis τοῦ πυρός, beziehungsweise bis ἄγητε in 1, 18 erstrecken, während sie alles Folgende für unechte Zusätze erklären. Die meisten Ausleger der neuern Zeit stimmen dagegen in der Unechtheit des ganzen Sendschreibens überein, halten dasselbe aber für einheitlich. Bevor wir uns in diesem Widerstreite der Ansichten ein Urtheil bilden, ist darauf zu achten, dass der Brief, wie schon ein flüchtiger Blick lehrt, in mehrere Theile zerfällt, deren Grenze der Wechsel im Inhalte deutlich zeigt. Die einzelnen Erzählungen hängen unter einander gar nicht zusammen und haben nicht einmal einen gemeinsamen Punkt, und es ist schwer zu bestimmen, wie zum Beispiel das Ende des Königs Antiochus Epiphanes oder das seines Feldherrn im Tempel der Nanäa mit der Einweihung des Tempels unter Nehemias Bestandttheile eines und desselben Briefes bilden können. Es wurde daher angenommen, dass diese verschiedene Begebenheiten behandelnden Berichte nur äusserlich durch das Sendschreiben als einen allerdings weiten Rahmen zusammengehalten werden, in welchem sie einem gemeinsamen Zwecke, wenn auch nicht besonders gefügig, dienen; und dieser sei, wie die Meisten angeben, die Verherrlichung der in ihrer Art einzigen Vor-

---

[1]) Schon Wieseler in Theolog. Studien und Kritiken 1875, Seite 526 und darnach in Herzog-Plitt I. Seite 461, Note 2, durch den Widerspruch von 1, 10—17 und II Makkab. 9, 3 über den Tod des Antiochus veranlasst, scheidet 1, 10—17 als Einschiebsel aus, wodurch sich ihm ein einfacher Zusammenhang mit 1, 9 und eine bessere Construction ergiebt. Vgl. auch Willrich, Juden u. Griechen, Seite 67 u. 77. Ich bemerke nur noch, dass Fritzsche οὖν in Vers 18 mit mehreren Codd. streicht und in seinen Text gar nicht aufgenommen hat.

züge des jerusalemischen Tempels und die Rechtfertigung seiner nur augenblicklichen Mängel. Rawlinson (bei Wace II, 549 und 551), der das ganze Schreiben ebenfalls als ein einheitliches, aber gefälschtes bezeichnet, das der Verfasser des II Makkabäerbuches wahrscheinlich in einem ägyptischen Archiv vorgefunden hat, zerlegt es in sechs Theile, ohne aber darzulegen, wie nach seiner Ansicht die Zusammensetzung der innerlich nicht zusammenhängenden Stücke von Seiten des Verfassers erfolgt ist. Sind diese wirklich planmässig an einander gefügt, und ist der sie zur Einheit verbindende Gedanke nur auf der Oberfläche nicht zu sehen, oder sind sie etwa, wie zum Beispiel das apokryphische Esrabuch, das Ergebniss gedankenloser Aneinanderreihung, die von dem Streben gefördert wurde, alles auf einen Vorgang Bezügliche zu vereinen, oder – um noch eine Möglichkeit zu nennen, — hat der blosse Zufall sie zusammengetragen? Wenn auf diese, wie ich glaube, berechtigten Fragen eine Antwort überhaupt erzielt werden soll, so muss vor allem die so beliebte und bequeme Bezeichnung: „Fälschung“ für diesen Brief, wie auch für andere Litteraturerzeugnisse ähnlicher Natur, unterlassen werden. Denn man glaubt mit diesem einen Worte alle Fragen nach Stoff und Inhalt, nach Zweck und Entstehung erledigt zu haben, hat aber in Wahrheit auch nicht das Mindeste erklärt. Unsere bisherige Untersuchung über den Brief hat, wie mir scheint, gezeigt, dass die Fälschung in diesem Falle in der Einfügung fremden, aber werthvollen Stoffes in einen unpassenden Zusammenhang bestand, dass aber der Stoff an sich besondere Aufmerksamkeit verdient.

Fragen wir, wie beim Berichte von Antiochus, auch betreffs des von der Auffindung des heiligen Feuers nach dem Zusammenhange zwischen dieser Erzählung und dem Briefe an die Juden in Aegypten, so erhalten wir auch hier keine befriedigende Antwort Denn sollte mit dieser Geschichte, wie vielfach angegeben wird, von Seiten der Jerusalemer nachgewiesen oder betont werden, dass der Tag der makkabäischen Tempelweihe zugleich ein Erinnerungstag an die Wiederauffindung des heiligen Feuers sei, so hätte diese Absicht in mindestens Einem kurzen Satze angedeutet werden müssen, während die Erzählung nichts dergleichen enthält. Auch hätte der die Hauptgedanken nochmals zusammenfassende Schlusssatz des Briefes in 2, 16, der mit 1, 18 fast wörtlich übereinstimmt und den Zweck des Sendschreibens

wiederholt, der Auffindung des Feuers jedenfalls gedenken müssen, wenn die zwei Fünftel des ganzen Briefes einnehmende Geschichte hier ursprünglich gestanden hätte. Für die schon hierdurch erwiesene Unzugehörigkeit derselben zu dem Schreiben sprechen noch andere Erscheinungen im Wortlaute selbst. Vers 1, 18, der den Bericht einleitet, lautet nämlich, μέλλοντες οὖν ἄγειν τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ, δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός, und wie schon erwähnt, kehren fast dieselben Worte in 2, 16 wieder, nur dass dort die Bezeichnung des Festes, als desjenigen der Laubhütten und des Feuers, fehlt. Die erste findet sich auch in 1, 19 καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας und in 10, 6 καὶ ἦγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνωμάτων τόπον, und beide Stellen machen es in erster Reihe deutlich, dass zu dem Genetiv in 1, 18 ἡμέρας zu ergänzen ist, andererseits erwecken sie, besonders aber die zweite, welche die Feier des Festes mit ihren Einzelheiten anführt, Zweifel an der Richtigkeit der Bezeichnung πυρός für diese Tage. Diese Bedenken werden auch durch sprachliche Schwierigkeiten in demselben Zusammenhange unterstützt. Es heisst nämlich in 1, 18 weiter, ὅτε Νεεμίας οἰκοδομήσας τό τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον ἀνήνεγκε θυσίαν, dessen Beziehung auf das Vorhergehende nicht ersichtlich ist. Die Erklärungsversuche, welche diese Schwierigkeit angeregt hat, zeigen erst recht, wie gross sie ist, da sie jeder gewaltsamen Lösung trotzt. So hat zum Beispiel Keil, der den Satz von τοῦ πυρὸς ὅτε ab auffallend und den Anschluss mit ὅτε unbeholfen fand, gemeint, es sei, wie das Folgende zeigen soll, im Sinne von τοῦ πυρὸς τοῦ ἀνευρεθέντος ὅτε zu verstehen, ohne jedoch für diese Deutung des unmöglichen Satzgefüges irgend welche Stütze nennen zu können; Fritzsche dagegen nahm in reinster Willkür τῆς σκηνοπηγίας τρόπον καὶ εἰς μνημόσυνον τοῦ πυρὸς τοῦ δοθέντος ὅτε sogar in den Text auf. Diese Schwierigkeiten weisen vielmehr darauf hin, dass der mit ὅτε eingeleitete Satz nicht ursprünglich hierher gehört, sondern ohne Rücksicht auf die Nachbarsätze und deren Wortlaut eingeschoben und diesen nicht angepasst wurde. Ist die Erzählung von dem Feuer des Nehemias in diesem Zusammenhange späteren Ursprunges, so bleibt noch fraglich, ob auch τοῦ πυρός mit derselben als vorbereitender Hinweis auf die weitere Ausführung hinzugefügt wurde oder im Briefe vorhanden war und den erwünschten Anknüpfungspunkt für die ganze Schilderung an dieser Stelle darbot. Da, wie wir bereits gesehen, diese Be-

zeichnung des Tempelweihefestes in den parallelen Beschreibungen sich nicht findet und nur durch den Bericht von der Auffindung des Feuers einen Sinn gewinnt, halte ich es für wahrscheinlicher, dass auch πυρός zu dem Einschiebsel gehört[1]). Wir haben es somit auch hier mit einer ursprünglich selbstständigen Erzählung zu thun, deren Anfang vielleicht in Vers 1, 18 erhalten ist, und, aus dem hier aufgenommenen Wortlaute zu schliessen, folgendermassen gelautet haben dürfte: „Als Nehemias das Heiligthum und den Altar erbaute und Opfer darbrachte, wurde das heilige Feuer gefunden"; den Schluss derselben mag 1, 36 gebildet haben, doch setzt sie einen vorangegangenen Bericht über die Bewegung desselben Feuers voraus. Jedenfalls müssen wir die ganze Geschichte als eine völlig selbstständige behandeln und als ein Ganzes untersuchen.

Die Darstellung der zu Grunde liegenden Vorgänge im Ganzen, wie auch mehrere Einzelheiten besonders, stehen mit der Geschichte, wie sie uns im kanonischen Esrabuche überliefert ist und auch dem apokryphischen Esra vorgelegen hat, in Widerspruch. Die Untersuchung desselben einfach abzulehnen oder die Erzählung als eine Fälschung nicht der Prüfung zu würdigen, ist wohl bequem, doch, wie mich dünkt, selbst bei durchaus sagenhaften Schilderungen, die gleichfalls zum Verständnisse eines bestimmten Litteraturzweiges dienen, nicht statthaft. Umsomehr ist die Behandlung der hier gebotenen Einzelheiten am Platze, da wir es hier mit einem keineswegs unwissenden Fälscher zu thun haben. Denn wer das Bedürfniss empfindet, die biblische Geschichte, wenn auch in der willkürlichsten Weise mit seinen Geisteserzeugnissen zu ergänzen oder ihren Stoff frei zu bearbeiten, der dürfte wohl den betreffenden Theil der Bibel oder eines Auszuges aus derselben aufmerksam gelesen haben. Denn entweder hat er die Anregung zu einer solchen Dichtung selbst von der Bibel empfangen, oder die Einkleidung des von anderwärts geholten Gedankens aus dem Stoffe der biblischen Erzählung geschaffen. Denn er weiss, dass das Feuer auf dem Brandopferaltare brannte, dass nur die Priester es handhaben durften, die

[1]) Das Einschieben dieser umfangreichen Erzählung hatte es wahrscheinlich zur Folge, dass das jetzt fehlende ἡμέρας ausfiel. Bruston in Stade's Zeitschrift 1890, Seite 116, Note 1 meint, es sei mit einigen Codd. τῆς wegzulassen und σκηνοπηγίας als Accus. pluralis zu nehmen; hiegegen sprechen jedoch die oben angeführten Parallelberichte und auch der Umstand, dass auch πυρός den Artikel hat.

Juden in die Gefangenschaft wanderten, von dem Beginne derselben bis Nehemias' Auftreten viele Jahre vergingen, und Nehemias von einem persischen Könige gesandt wurde, Einzelheiten, die den Verfasser als mit der Bibel vertraut erweisen und es wahrscheinlich machen, dass er auch den Inhalt der Bücher Esra-Nehemias gekannt hat. Nun soll er trotz dieser Kenntnisse den groben Verstoss begangen haben, Nehemias die Erbauung und Einweihung des zweiten Tempels zuzuschreiben, einen Verstoss, desgleichen sich bei keinem der jüdischen Hellenisten, die den Inhalt der Bibel mit grösster Freiheit zu verschiedensten Zwecken verarbeitet haben, findet und kaum glaublich erscheint. Da derselbe jedoch, wie der einfache Wortlaut unmissverständlich lehrt, vorhanden ist, so muss für denselben entweder irgend eine bestimmte Veranlassung vorgelegen haben oder wich die hellenistische Darstellung dieser Ereignisse überhaupt von der der Bibel ab.

Ein Fehler in der Schreibung des Namens ist ausgeschlossen, demnach eine Erklärung durch Verschreibung nicht zulässig; auch schon aus dem Grunde nicht, weil der Name einigemal vorkommt. Wenn wir den Fall setzen, es wäre derselbe überhaupt nicht genannt und wir hätten ihn aus dem Zusammenhange zu ermitteln, so gelangen wir allerdings zu einem andern Ergebnisse. Nach 1, 20 ist die hier beschriebene Person vom Könige von Persien nach Judäa gesandt, worunter nach der Bibel Serubabel, Esra oder Nehemias gemeint sein könnte. Da dieselbe aber an dem Einweihungsopfer sich nicht handelnd betheiligt, sondern, gleichsam in gemessener Entfernung stehend, den Priestern hier und beim Schöpfen des Feuerwassers nur die nöthigen Befehle ertheilt, so ist sie kein Priester, demnach ist Esra ausgeschlossen, und es bleibt nur Serubabel oder Nehemias übrig. Da dem Betreffenden die Erbauung des Heiligthums und des Altares zugeschrieben wird, so kann es nur der erstgenannte sein oder einer seiner Zeitgenossen, denen dasselbe beigelegt werden könnte. Da nun aber der historische Nehemias um hundert Jahre später gewirkt hat, somit unmöglich gemeint sein kann, wollte Graetz[1]) den Irrthum durch den Hinweis auf den Ausspruch eines talmudischen Lehrers, dass Serubabel und Nehemias identisch sei, mildern und

[1]) Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 1877, Seite 49 ff.

dieselbe Ansicht dem Verfasser unserer Erzählung zuschreiben; doch hat diese Vermuthung wenig für sich. Eher könnte angenommen werden, man habe Nehemias für einen Zeitgenossen Serubabels gehalten; denn in Esra 2, 2 und Nehem. 7, 7 wird in der Reihe der mit dem letztern Heimkehrenden ein Nehemias genannt, und da hier offenbar die Führer des Volkes aufgezählt werden, so lag es nicht fern, darin den aus der Geschichte bekannten Nehemias zu sehen, wie man in dem ebenfalls hier erwähnten Mordechai den aus dem Buche Esther bekannten erblickte Da ferner in Esra 2, 63 erzählt wird, „Es sprach der Thirschatha zu den Priestern, die ihre Abstammung nicht nachweisen konnten, dass sie von dem Allerheiligsten nicht essen sollten, so lange kein Priester mit Urim und Tummim dastehen werde", der Titel התרשתא aber nur noch in Nehem. 8, 9 und 10, 2 und nur bei Nehemias sich findet, so ward man gleichfalls zu der Annahme geführt, Nehemia habe mit Serubabel gleichzeitig gewirkt; und so hat Esra apocryph. 5, 40 in der That Νεεμίας καὶ Ἀταθαρίας und so lautete auch die Ansicht der jüdischen Tradition[1]). Dass man auch in hellenistischen Kreisen in den in Esra 2, 2 aufgezählten Männern die Führer des Volkes sah, erhellt aus Josephus. Dieser berichtet nämlich in Antiquit. XI, 3, 10, dass die Häupter der aus der Gefangenschaft heimkehrenden Juden, ausser Serubabel und Jesus, Mardochaeus und Serebaios als aus dem Volke gewählte Führer waren. Ferner erzählt er in Antiquit. XI, 4, 9, dass die Juden wegen der Beunruhigung von Seiten der Samaritaner eine Gesandschaft an den König Darius schickten, bestehend aus Serubabel und vier anderen Häuptern des Volkes. Er nennt sie zwar nicht mit Namen, aber der Brief des Königs an den Statthalter, den die Gesandschaft erwirkt, und den Josephus unmittelbar hierauf mittheilt, führt Serubabel, Anania und Mardochaeus an. Der letztere, dem wir auch an der vorher angeführten Stelle begegneten, gehört offenbar zu den in Esra 2, 2 Genannten und wir sehen hieraus, dass sich die hellenistischen Bearbeiter der Geschichte des zweiten Tempels auch mit den in der Bibel nur nebenher erwähnten Führern des Volkes befassten. Da könnte nun auch Nehemias als eine Serubabel gleichwerthige Persönlichkeit

[1]) Vgl. Raschi zur Stelle. Die Stellung dieses Thirschatha entspricht auch darin der des Nehemias in II Makkab. 1, dass beide als Nichtpriester den Priestern Aufträge ertheilen.

behandelt und ihm ein Theil der in Esra 3 geschilderten Leistungen des letztern zugeschrieben worden sein.

Hier ist noch auf die Darstellung derselben Vorgänge bei Josippon hinzuweisen, dessen Verhältniss zu den Apokryphen in der Geschichte der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exile ich bereits oben[1]) erörtert habe. Es muss aber hier nochmals daran erinnert werden, dass bei ihm im Zusammenhange mit dem Pagenwettstreite, in welchem bekanntlich Serubabel die wichtigste Rolle spielt, die Freibriefe für diesen und für Nehemias, den Sohn Chakalja's, also für den uns bekannten dieses Namens, ausgestellt werden (ed. princeps p. 12 b), und dass in dem dort aufgenommenen Parallelberichte (12 c) als Führer der Heimkehrenden כל זקני הגולה ועזרא הסופר ונחמיה בן חכליה ומרדכי וישוע וזרובבל בן שאלתיאל aufgezählt worden. Auf Josephus geht dieser Bericht nicht zurück, denn er meldet hierüber nichts; da aber unmittelbar hierauf die ausführliche Schilderung von der Auffindung des Altarfeuers folgt, so könnte auch für jenen Bericht dieselbe Schrift als Quelle angenommen werden, der Josippon die zweite Erzählung entlehnt hat. Diese nun lautet folgendermassen: „Sie bauten den Altar nach Vorschrift, legten Holz auf denselben, dann das Opferfleisch auf das Holz, fanden aber das heilige Feuer nicht. Da betete Esra, der Schriftgelehrte, Nehemias, Sohn Hakhalja's, Mordechai, Josua und alle Häupter der Gefangenschaft zu Gott, wie folgt: ‚Herr der Welten, du hast den König der Perser veranlasst, dein Haus zu bauen, deine armen Knechte zu entlassen und deine Priester, dass sie deine Opfer schlachten und deine Ganzopter darbringen, wie es unsere frommen Priester vor dir gethan. Nun sind wir hier an diesem Orte angelangt, haben den Altar nach den vorgeschriebenen Massen errichtet, das Opfer geschlachtet und Holz auf dasselbe gdlegt; es ist uns nicht gestattet, dir fremdes Feuer darzubringen, das heilige Feuer aber besitzen wir nicht, denn verborgen hat es der Prophet Jeremias und die übrigen Häupter deiner Priester, die unter Nebukadnezar in die Gefangenschaft gingen. Was sollen wir thun, Gott des Himmels? Gieb uns einen Rath und schaffe Hülfe, denn du hast die Macht, deine Knechte zu erheben, zu stärken und zu stützen'. Während sie so beteten, erinnerte sich ein alter Priester des Ortes, wo der Prophet Jeremias das heilige Feuer verborgen hatte;

[1]) Oben Seite 49 ff und 55.

er ging aus dem Lager, und es folgten ihm alle Aeltesten, und siehe, unter der Mauer befand sich eine Grube, auf derselben ein grosser Stein, verklebt mit Mörtel. Sie entfernten den Mörtel, wälzten den Stein von der Oeffnung der Grube und sahen öliges Wasser, dicht wie Honig und kehrten zurück und berichteten es dem Esra. Da begab sich dieser zur Grube und sprach zu den Priestern: ‚Steiget ihr in die Grube hinab, nehmt Wasser mit eueren Händen, kein Nichtpriester berühre es, nur die Priester aus dem Samen Ahrons, des Priesters'. Sie stiegen hinab, nahmen mit ihren Händen vom Wasser, begaben sich zum Tempel und sprengten das Wasser auf den Altar über das Holz. Da entzündete sich plötzlich ein furchtbar-mächtiges Feuer, die Flamme wuchs, das Feuer zehrte immer weiter, indem es immer stärker wurde, sodass die Priester flohen, da sie wegen des Feuers nicht bleiben konnten; denn es verzehrte das Opfer und das Holz, zog durch das ganze Haus, die Geräthe und den Tempel reinigend. Dann hörte es im Hause auf und blieb nur nach Vorschrift auf dem Altare zurück. Seither legte man kein Holz auf dasselbe und es blieb als beständiges Feuer bis zur zweiten Zerstörung. Die Bundeslade war nicht vorhanden, denn der Prophet Jeremias hatte sie mit allen Teppichen, die Moses in der Wüste angefertigt hatte, genommem und auf den Berg Nebo gebracht, wo er eine Höhle fand, in die er sie legte. Da liefen die Priester dem Propheten nach, um den Ort zu kennen; als aber Jeremias sich umsah und sie erblickte, zürnte er und schwur, Niemand wird den Ort kennen, so lange ich und Elia, der Diener Gottes, nicht erschienen; dann werden wir die Lade an ihren Ort bringen'."

Scheidet man das Gebet und all' das aus, was als die Ausmalung des redseligen Bearbeiters betrachtet werden kann, so gewinnt man die Hauptzüge der in II. Makkab. 1, 19—36 befindlichen Erzählung und wird durch die Übereinstimmung vieler Einzelnheiten zu der Annahme geführt, Josippon habe diese als Quelle benützt. Dafür spricht ausser der gleichen Abfolge der dargestellten Handlungen innerhalb der Geschichte besonders der Umstand, dass Josippon genau so, wie das II. Makkabäerbuch, hierauf die Bergung der Lade durch Jeremias beschreibt. Trotz dieser entscheidenden Merkmale der Entlehnung bei Josippon kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, dass das von ihm allein gebotene Material nicht ganz auf der Ausmalung des im II. Makkabäerbuche vorgefundenen Stoffes beruhen kann, um so weniger als uns

die Legende von der Bergung der Bundeslade auch in anderen Bearbeitungen, als die des II. Makkabäerbuches, vorliegt, die jedenfalls so viel beweisen, dass es neben diesem auch andere Ueberlieferungen über denselben Gegenstand gab. In erster Reihe ist Eupolemos[1]) zu vergleichen, der von II. Makkab. 2, 1—8 unabhängig meldet, Jeremias habe, als Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem Alles nach Babylonien mitnahm, die Lade und die Tafeln zurückbehalten; dann die Vitae prophetarum des Pseudo-Epiphanius[2]) wo — um nur zwei abweichende Einzelheiten zu nennen, — bloss die Bundeslade von Jeremias verborgen wird und an Stelle der Weissagung in 2,7 Moses und Ahron zur Zeit der Auferstehung gesetzt werden[3]). Und selbst wenn es erwiesen wäre, dass die Abschnitte bei Josippon, welche die in den Apokryphen enthaltene Geschichte bearbeiten, nicht dem ursprünglichen Werke des ersten Verfassers angehören[4]), so ändert dieser Thatbestand an der Sache nichts, denn auch solche Theile des Buches, die nicht von diesem selbst herrühren, müssen auf Quellen zurückgehen, und es ist ja nicht ausgeschlossen, dass die als spätere Zuthaten erwiesenen Erzählungen älter sind, als der Grundstock des Josippon selbst. Jedenfalls aber sehen wir, dass der Verfasser der obigen Darstellung sich Esra und Nehemia neben Serubabel dachte, diesen ganz in den Hintergrund drängte, um Esra allein an Stelle des in II. Makkab. 1,19—36 wirkenden Nehemias handeln zu lassen[5]). Und so wäre es nicht unmöglich, dass der Verfasser von II. Makkab. 1, 19—36 sich Nehemias als den Erbauer des Tempels dachte.

Dieser den Verstoss erklärenden Annahme widerstreitet jedoch der Umstand, dass nichts die Uebertragung der ausdrücklich von Serubabel berichteten Erbauung und Einrichtung

[1]) Bei Eusebius, Praeparatio Evangelica IX, 39, 454 d, siehe Freudenthal, Hellenistische Studien 1, Seite 230 und weiter unten.

[2]) Siehe bei Nestle, Marginalien und Materialien.

[3]) Vgl. Fabricius, Codex pseudep. V. T. Seite 1112, Note über Synkellos.

[4]) Siehe Wellhausen, der arabische Josepos, Seite 5 ff.

[5]) Ausser der jüdischen Tradition, die sich diese Männer gleichfalls als Zeitgenossen dachte (vgl. Seder olam r. Cap. 29 und Ratner in seiner Ausgabe desselben I Seite 93, und z. B. den Ausspruch R. Jochanans über Esra in Midr. Cant. 7. zu 5,3), ist auch das christliche Adambuch zu nennen, bei Dillmann Seite 131 Malan 196 und 198, wo Esra unmittelbar nach der Rückkehr der Juden aus dem Exile unter Serubabel und Josua in das Gewölbe des Tempels tritt, wo sich die vom Priester Simon verbogene Asche der Schriften und das Rauchgefäss mit Feuer gefüllt befand. Vgl. auch noch Esra 3,1: Ego Salathiel qui et Esoras.

auf Nehemias rechtfertigt, selbst wenn sie dem Verfasser als Zeitgenossen galten, denn er hätte Nehemias höchstens neben Serubabel nennen dürfen[1]). Nun lässt sich aber auch noch mit Wahrscheinlichkeit erweisen, dass er sich die beiden gar nicht als gleichzeitig wirkend gedacht habe, wodurch der bisher vorgetragenen Erklärung die Grundlage entzogen ist; denn in 1,20 werden bei der hier beschriebenen Auffindung des heiligen Feuers gewiss mit Bedacht die Nachkommen der Priester, die das Feuer bei der Zerstörung Jerusalems vorborgen hatten, nicht deren Söhne als mitwirkend vorgeführt, während in Esra 3,12 bei der Einweihung des zweiten Tempels viele Priester, die noch das frühere Heiligthum gekannt, anwesend sind. Es dürften sonach vom Tode dieser Priester an mindestens zwei Geschlechter vergangen sein, womit auch die nur nebenher gemachte Bemerkung übereinstimmt, dass seit der Verbergung des Feuers viele Jahre verflossen sind, während in Jerem. 25,12, Zachar. 1,12, Daniel 9,2 und II. Chron. 36,21 die Zahl der Jahre des Exils bis Serubabel genau mit 70 angegeben wird. Der Verfasser verlegt somit die von ihm geschilderte Handlung in eine Zeit, die von der Serubabels durch mehrere Jahrzehnte getrennt ist, so dass wir wieder vor derselben Schwierigkeit stehen, wie zu Anfang, und der Verstoss sich in gleicher Grösse zeigt, indem der viele Jahre nach Serubabel lebende Nehemias als Erbauer des Tempels und Altares dargestellt wird. Prüfen wir genau den Wortlaut dieser Meldung, vorläufig ohne Rücksicht auf den einleitenden Vers 1,18, da derselbe vom Urheber der Compitation herzurühren scheint. Da finden wir in 1, 19—36 nichts, was auf den Bau des Heiligthums und des Altares und auf deren Einweihung hinwiese, und nur die durch einen Sonnenstrahl bewirkte Entzündung des wunderbaren Feuerwassers, die nur entfernt an Levitic. 9,24 und II. Chron. 7,1 erinnert, lässt eine Einweihung des Tempels voraussetzen. In Vers 33 hören wir auch nur, dass Nehemias und seine Leute das Opfer mit dem heiligen Wasser gereicht haben, ohne dass jenes als das der Tempelweihe bezeichnet würde. Andererseits vermissen wir hier jede Spur der in Nehem. 12, 27—43 weitläufig beschriebenen Einweihung der von Nehemias erbauten Stadtmauer; sollte nicht irgend welcher Zusammenhang zwischen unserer Erzählung und jenem Abschnitte obwalten? (Fortsetzung folgt)

[1]) Wie das Buch Adam Esra durchgehends neben Serubabel nennt.

Eine verschollene hebräische Vocabel

von
Prof. Dr. W. Bacher.

In der bekannten liturgischen Poesie für den Kol-Nidre-Abend, die mit den Worten כי הנה כחמר beginnt, lautet die vierte Strophe:

כי הנה כהגה ביד המלח ברצותו אוחז וברצותו שלַּחַ . . .

הֶגֶה bedeutet nach dem Commentar zu den alten Machsor-Ausgaben das Ruder (הוא עץ שקורין בלשון אשבנז רוד"ר המוליכין בו ספינה בים). Diese Erklärung ist jedenfalls richtiger als die von Heidenheim vorgeschlagene Identificirung des Wortes mit הוגן, הוגין (M. Baba Bathra V. 1), Anker. Denn nur mit der Bed. Ruder giebt die Strophe einen passenden Sinn: Der Seemann fasst das Ruder, wenn er will und lässt es los, wenn er will. Wo kommt aber das Wort הֶגֶה in dieser Bedeutung vor? Die Wörterbücher zur talmudischen und midraschischen Literatur kennen es nicht. Zur Bezeichnung des Ruders dient in Mischna und Targum das biblische מָשׁוֹט. Nur in Baba Bathra V, 1 nennt die Mischna als Zubehöre des Schiffes אותה המנהיגין כל, was der palästinensische Amora Abba (Anf. des 4. Jhdt.'s) mit המשוטין שלה erklärt (Baba Bathra 73 a). Von הֶגֶה in der Bedeutung Ruder findet sich nirgends eine Spur. Dass aber das Wort im vierten Jahrhundert in Palästina noch diese Bedeutung hatte, glaube ich aus einer Stelle des Midrasch zu den Psalmen folgern zu können. Hier finden wir nämlich zu dem Textworte הֶגֶה, Ps. 90, 9, eine Controverse zwischen Jehuda b. Simon und den Gelehrten (Midr. Tehillim, ed. Buber, p. 392): ר' יהודה ב"ר סימון אמר זו מרידה רבנן אמרי זה הנער שהוא הוגה ומת בתורתו. Was die „Gelehrten" sagen, ist klar; sie leiten הֶגֶה von הגה in dem speciellen Sinne „die Bibel lesen", studiren ab. Der in frühem Alter dem Studium der Lehre entrissene Knabe ist nach dieser Erklärung das Bild der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, und הֶגֶה ist s. v. wie הֹגֶה. Was aber bedeutet das Wort, mit dem Jehuda b. Simon das biblische Textwort erklärt? Weder מרידה, noch מרירה, wie es in den früheren Drucken heisst, geben einen Sinn, und Buber macht auch keinen Versuch, den Ausdruck zu enträthseln. Mit einer kleinen Correctur

ist das Räthsel zu lösen. Statt מרידה lesen wir מרדיא, dies aber ist nichts anderes als Steuerruder. Das Wort kömmt zwar nur in der Verbindung מרדיא דלברות zweimal im babylonischen Talmud vor (Baba Mezia 87a unt., Megilla 16 b); jedoch kann über seine Bedeutung kein Zweifel obwalten. Es ist dasselbe was arabisch مِرْدِي und bed. Steuerruder. Aruch s. v. (V, 244 a ed Kohut) erklärt: המשוט של מלחים שמנהיגים הדונית; und Raschi (B. M. a. a. O.) genauer: עץ ישרב החיבל מנהיג בו הספינה לדוחקה מן האבנים ומן המכשולים ובלע"ז (gouvernail) גוביר"נייל. Was לברות betrifft, so erklären Aruch und Raschi das Wort als Namen eines Flusses; es wird aber besser sein, das Wort zu לברנית zu emendiren und darin die Bezeichnung eines schnellsegelnden Schiffes (λιβυρνίς, liburna) zu finden, welche unter der Form בורני, auch ליברנין oft genug vorkömmt (s. Levy, I, 203 b, II, 471 b). Diese sehr einleuchtende Erklärung für לברות hat vor vielen Jahren mein seliger Vater ausgesprochen; ich glaube sie aber seither auch anderwärts gefunden zu haben. — Wenn nun Jehuda b. Simon הֶגֶה im Psalmverse mit מרדיא, Steuerruder erklärt, so schreibt er den Worten בלינו שניני כמו הגה denselben Sinn zu, wie er in Hiobs (9, 20) Worten liegt: חלפו עם אניות (ימי) אבה. Aber offenbar konnte er diese Erklärung nur dann geben, wenn ihm die Bedeutung Ruder oder Steuerruder für הֶגֶה bekannt war. Und wenn das Wort auch sonst nirgends im Talmud und Midrasch in dieser Bedeutung vorkommt, so lässt sich doch an deren Thatsächlichkeit nicht zweifeln. Kommt ja doch das Aequivalent für הגה, nämlich מרדיא, auch nur noch einmal in jenem Ausdrucke des babylonischen Talmuds vor. Der Verfasser des im Eingange erwähnten liturgischen Gedichtes kannte entweder noch diese Bedeutung von הגה, Steuerruder, durch Ueberlieferung, oder er entnahm sie der hier besprochenen Stelle des Midrasch Tehillim, deren Sinn ihm noch nicht verhüllt war. Was nun die Etymologie des Wortes הֶגֶה im Sinne von Ruder, Steuerruder betrifft, so lässt sich dieselbe unschwer in der Bedeutung des biblischen Verbums הגה finden, in der es an einzelnen Stellen, wie Prov. 25, 4 f., Jes. 27, 8, II. Sam. 20, 13 vorkömmt: entfernen, hintreiben. In dieser Bedeutung ist הגה ein Synonym zu נָהַג, und הֶגֶה darf als Synonym zu מְנַהֵג oder מַנְהִיג, in der Bed. Ruder, wie sie oben aus der Mischna erwähnt war, gelten.

Der angebliche Nagid Mardochai

von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Der von Ad. Neubauer vor Samuel b. Chananja eingesetzte Nagid Mardochai, der einem Missverständnisse sein Schattendasein dankt[1]), ist von E. N. Adler von Neuem heraufbeschworen worden[2]).

Abraham bar Hillel nennt im Eingang des uns erhaltenen Theiles seiner Sutta-Megilla den unseligen Sar Schalom, der zum Nagid der egyptischen Judenheit emporgestiegen war, einen Haman, dem gegenüber Samuel b. Chananja, der eine Weile von ihm verdrängt, dann aber wieder in seine Würde eingesetzt worden war, den Ehrennamen eines Mardochai seiner Zeit verdient habe. Mardochai ist also, nach unseren bisherigen Quellen wenigstens, die neueste eingeschlossen, niemals der Name eines Nagid, sondern ein schmückender Titel Samuel b. Chananja's, des egyptischen Samuel Hannagid, gewesen.

So stand die Sache, als E. N. Adler in zweien seiner Urkunden plötzlich die Entdeckung machte, dass Samuel selber der Sohn oder Enkel Mardochai's gewesen sei. Samuel b. Chananja, vor den Entdeckungen aus der Genisa der Esra-Synagoge von Alt-Kaïro so ziemlich der einzige Nagid, von dem wir Sicheres und zeitlich Bestimmtes wussten[3]), sollte nun auf einmal zweifelhaft geworden sein und in einen Samuel Sohn oder Enkel Mardochai's sich verwandelt haben.

Hr. Adler war so freundlich, wenigstens die eine der Urkunden, auf denen seine Behauptung ruht, zur augenscheinlichen Bekräftigung mir zuzusenden; eine zweite hat sich bisher überhaupt nicht finden lassen. Das angebliche Beweisstück ist ein fast völlig verblasstes und nur nach angestrengter Betrachtung allmählich sich entschleierndes Fragment einer Pergamentkhethubba von 17×13 Cm., das ich hier nur in den mit voller Sicherheit entzifferten Theilen ganz zum Abdruck gelangen lasse:

---

[1]) Jewish Quarterly Review VIII, 555. Vgl. meine Bemerkungen ib. IX. 171.

[2]) Oben p. 424.

[3]) Kaufmann oben Jhg. 40, 420 ff.

. . . . שמואל הנגיד . . . הנעלה ירום מעלתו . . . .
. . . . הנסגלה הנקהלה יבנו ויצליחו וכשמש . . . .
. . . . בשבת דהוה תשעה יומין בירחא דסיון . . . .
. . . . שנין לבריתיה דעלמא במדינת נוא אמון דעל [כיף] ימא מותבה
. . . . שרינו ועטרת ראשינו שמואל הנגיד הגדול . . . שר השרים
. . . . כל בית ישראל נביר הגבירים ימין המלכות שר הנשיאות מרדכי הזמן
קדושים נאמן איך מור אבו אלכרם חתנא בן כנק מור . . . .
. . . . תרכא כלתא מרת נעים נע הואי לי לאינתו כדת משה וישראל . . . .
. . וא]יקר ואיסובר יתיכי כהלכת גוברין יהודאין דפלחין ומפרנסין . . . .
. . נש]יהון בקושטא ושמעתיה סתאלכל כלתה . . . והוית ליה לאינתו
ויהיב לה . . . .
. . . . ואוסיף לה . . . . .

Von einer Angabe in Betreff des Namens von Samuel ha-Nagids Vater kann hier somit überhaupt keine Rede sein; das Wörtchen Sohn hat in dem hier zufällig völlig übersehbaren Zusammenhang der den Nagid betreffenden Angaben gar keinen Raum. Mardochai ist wiederum Ehren-Praedicat Samuel Hannagids, ja es unterliegt gar keinem Zweifel, dass wir hier genau demselben Ausdrucke wie bei Abraham bar Hillel begegnen und Samuel als den Mardochai seiner Zeit hingestellt sehen.

Während aber in der Sutta-Megilla der scheinbar auffällige, weil unhebräische Ausdruck als bloss vom Verfasser jenes Berichtes, also von Abraham bar Hillel erfundenes Epitheton gelten durfte oder musste, belehrt uns dessen Anwendung in dem amtlichen Schriftstücke von religionsgesetzlicher Geltung, dass wir es dabei mit einem Samuel Hannagid öffentlich zuerkannten und darum allgemein beigelegten Ehrentitel zu thun haben.

Nach dem Ebenbilde des bei den Arabern statthaften und beliebten Ausdruckes zur Ehrung grosser Männer durch die leuchtendsten Namen der Vergangenheit wurde von den Juden in Egypten, die in ihre Titulaturen so Vieles nach arabischem Muster aufnahmen, auch der Ehrentitel: der Mardochai seiner Zeit für den Nagid Samuel b. Chananja geprägt.

Aehnliche Bildungen waren für andere bedeutende Männer im Gebrauche. Für Mûsa Maimûni hatte man nicht lange zu suchen. Es lag so nahe und war zugleich das vielsagendste Praedicat, wenn man ihn den Mose der Zeit nannte. Man braucht darum an diesem Ausdruck, der bereits vor den neuen Aufschlüssen aus der Genisa in Fostat für Mai-

mûni bezeugt war, keinen Anstoss zu nehmen; neue Fundstücke werden ihn uns in häufiger, vielbezeugter Anwendung zeigen. Es war dann nur ein Schritt zu dem Worte[1]), dass von Mose bis zu diesem zweiten Mose keiner war gleich ihm.

Die Judenlandtage in Hessen-Cassel

von

Dr. L. Munk.

Die den Namen „Judenlandtage" führenden Versammlungen von Juden, welche in einer Reihe deutscher Staaten während dreier Jahrhunderte in gewissen Zwischenräumen regelmässig stattfanden, und deren Verhandlungen vom grössten Einfluss auf die äusseren und inneren Verhältnisse der deutschen Juden waren, gehören auffälligerweise auch heute noch zu den am wenigsten bekannten Vorgängen der jüdischen Geschichte. Bei meinen Studien über die Geschichte der Juden in Hessen-Cassel fand ich in landesherrlichen Verordnungen und verschiedenen anderen Aktenstücken mehrfach auf ein Constitutenbuch der sämmtlichen hessischen Juden Bezug genommen. Dieses Constitutenbuch, ein Manuscript, das nach verschiedenen vergeblichen Versuchen mir aufzufinden gelang, ist das Protokoll einer Reihe solcher Landtage aus den Jahren 1690 bis 1738 und giebt mehr noch als die landesherrlichen Verordnungen, die sich mit denselben beschäftigen, ein Bild der sogenannten Judenlandtage und der massgebenden Bedeutung, welche dieselben für die jüdischen Gemeinden hatten.

Wie in Hessen-Cassel, so gab es auch in Hessen-Darmstadt, im Hochstift Paderborn, in Fulda, im Chur-Mainz'schen solche Landtage; auch aus dem Kurfürstenthum Brandenburg wird von einem Judenlandtage im Jahre 1688 berichtet. Dieselben unterscheiden sich wesentlich von den jüdischen Gemeindetagen, die im 14. und 15. Jahrhundert in Mainz, Erfurt, Nürnberg, Bingen u. a. O. abgehalten wurden. Diese waren aus der eigenen Initiative der jüdischen Gemeinde hervorgegangen, wurden in der Regel von einem einflussreichen Manne eines Kreises oder einer Provinz,

---

[1]) M. Steinschneider, die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, p. 641 n. 316.

... einem hervorragenden Rabbiner oder Ge-
... berufen. die Gemeinden sandten zwei oder mehrere
... nach einem bestimmten Orte behufs Berathung
... Angelegenheiten oder Abwendung drohender
... Landtage jedoch wurden von dem Landes-
... sämmtliche Juden oder wenigstens sämmtliche
... Räthe mussten auf demselben erscheinen.
... ihrer einzelnen Glieder als viel-
... sowohl das Interesse der
... Zweck, dessen Füllung be-
... Fällen die einzige Ursache der
... der Juden in den verschiedenen
... jener Zeit gewesen ist. Nichts
... die Beschlüsse jener Landtage
... auch in das innere Leben der
... auf diesen Versammlungen, und zwar
... der Autorität der Staatsbehörden, wichtige
... das religiöse, das gesellschaftliche
... Leben der Gesammtheit betrafen, ge-

... Landtag, über dessen Verhandlungen uns
... ist, fand i. J. 1626 statt; auf ihm wurde
... des Beitrags der Juden zu den Kriegs-
... jährigen Krieges berathen. — Die erste Ein-
... der Landtage ist jedoch weit früher erfolgt, wahr-
... in der Mitte des 16. Jahrhunderts. Landgraf
... der in der Weltgeschichte mit dem Namen „Der
... weiterlebt, derselbe, der i. J. 1526 die Refor-
... in seine Lande eingeführt und i. J. 1527 die erste
... protestantische Universität in Marburg gegründet hat, hielt
... einige Jahre früher, 1524, bevor sein Name in weiteren
... Kreisen bekannt geworden war, als 20jähriger Regent für
... rathsam, sämmtliche Juden des Landes zu verweisen. Später,
... i. J. 1532, gestattete er ihnen einen Aufenthalt auf 6 Jahre
... und überlegte nach Ablauf dieser Zeit mit seinen Räthen,
... ob die Juden weiter zuzulassen seien. Im Vergleich zu diesen
... seinen Räthen, liess Philipp auch den Juden gegenüber ein
... etwas grösseres Maass von Grossmuth oder richtiger ein
... etwas geringeres Maass von Ungerechtigkeit, als seine Zeit-
... genossen für nöthig hielten, walten. „Er habe in Erfahrung
... gebracht", so schrieb er seinen Rathgebern, „dass etliche Juden
... seinen Unterthanen mehr Liebes und Gutes mit Leihen und
... Vorstrecken gethan und weniger Wucher genommen hätten

als die Christen. Er habe auch nirgends in der Schrift gefunden, dass man sie ganz vertreiben solle." — Das war schon ein ganz gewaltiges Zugeständniss zu jener Zeit. In der That erregte Philipp hierdurch den Unwillen seiner Räthe und besonders der Theologen. Dieselben erstatteten i. J. 1538 dem Landgrafen ein Gutachten, in welchem die Gründe dargelegt wurden, aus denen in erster Reihe die Juden überhaupt aus dem Lande zu weisen wären; wollte man sie absolut behalten, so wäre dies nur unter den Bedingungen zulässig, dass ihnen alles Vermögen genommen und dass ihnen keinerlei Handel, sondern nur die niedrigsten und mühseligsten Arbeiten, wie die Reinigung von Schornsteinen und Cloaken, Wasenmeisterei und Schneiderei und höchstens noch der Bergbau gestattet werde. — Interessant ist es dabei, dass selbst diese engherzigen Theologen, die das Heil nur in gänzlicher Vertreibung der Juden erblicken, in ihrem Gutachten zugestehen müssen, dass die Landesherren die Juden bisher nur „als Schwamm gebraucht, wenn sie das Geld an sich gezogen, so hätten die Oberherren es dann von ihnen in ihren eigenen Beutel wieder ausgedrückt." Auch dem gegenüber zeigte sich Philipp der Grossmüthige bei weitem aufgeklärter und grossherziger. Er sucht die Behauptungen der Theologen durch Bibelstellen zu widerlegen und erklärte die von ihnen gestellten Bedingungen für so hart, dass man im eigenen Interesse der Juden besser thäte, sie sofort ganz zu vertreiben. Wie weit jedoch die Grossmuth selbst eines Grossmüthigen ging, sobald es sich um Juden handelte, das zeigt die nunmehr von Philipp erlassene Judenordnung, welche die Grundlage einer ganzen Reihe von Judenordnungen, einer grossen Zahl von Gesetzen bildete, nach denen die hessischen Juden während der nächsten Jahrhunderte behandelt wurden, und in welchen die Einzelbestimmungen so hart waren, dass ein grosser Theil der Juden bald lieber freiwillig das Land verliess. Jeder Handel mit einer Waare, die einen Handelsartikel irgend einer Zunft bildete, war untersagt; das Betreiben irgend eines Handwerks mit Gefängniss und einer grossen Geldstrafe belegt, von dieser erhielt einen Theil der strafende Amtmann, einen Theil der Angeber. Wie mancher Jude mochte da wohl im Interesse des Angebers und des Amtmanns bestraft sein, ohne dass er das schreckliche Verbrechen, eine Handwerk getrieben, einen Rock genäht, einen Tisch geleimt, einen Schuh beschlagen zu haben, wirklich begangen hatte.

Sämmtliche Juden, Männer, Frauen und alle über 8 Jahre alten Kinder mussten regelmässig die christlichen Predigten besuchen; die genaueste Aufsicht wurde hierüber geführt, Zuwiderhandlungen noch in später Zeit auf's Schärfste bestraft. So liess die Landgräfin Amalie Elisabeth i. J. 1649 sechzehn Juden, welche an Jom Kippur den jüdischen Gottesdienst im Hause des Rabbiners abgehalten und dadurch die für sie auf dem Rathhause in Cassel angesetzte Missionspredigt versäumt hatten, in's Gefängniss werfen und den Rabbiner aus dem Lande weisen.

Am erträglichsten hatte sich die Lage der Juden unter dem direkten Nachfolger Philipps des Grossmüthigen, dem Landgrafen Wilhelm dem Weisen (1567—1592), gestaltet. Es wurde ihnen mehr Freiheit für ihren Handel gewährt und auch kein Zwang zum Besuche der Predigten auf sie ausgeübt. Ueber ein Buch „der Judenfeind", welches zu seiner Zeit ein gewisser Nigrinus veröffentlicht hatte, schrieb Wilhelm der Weise seinem Bruder Landgraf Ludwig, zu dessen Beamten dieser Nigrinus gehörte, er, Landgraf Ludwig, möge doch nicht dulden, dass seine Theologen solche Bücher schrieben, durch welche die Feindschaft zwischen den verschiedenen Confessionen nur verschärft werden müsste. Wolle man die Juden nach den Vorschlägen des Nigrinus behandeln, so dürfe man auch nicht zugeben, dass die Anhänger irgend eines anderen Bekenntnisses als des eigenen im Lande geduldet würden." Eines Weisen würdige Worte.

Unter der Regierungszeit dieses Landgrafen wurden die hessischen Judenlandtage eingerichtet, die in erster Reihe eine möglichst gerechte Vertheilung der nach den damaligen Zeitanschauungen mit Recht den Juden aufgebürdeten Lasten unter diesen selbst herbeiführen sollten.

Diese Institution jedoch, deren erste Einrichtung im Interesse der Juden selbst geschehen sein mochte, wurde diesen mit der Zeit – sie blieb bis in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts bestehen — zur schweren Plage. Im ganzen Hessenlande vertheilt, in 45 Städten und in 150 Dörfern Ober- und Niederhessens, wohnten die Juden, bildeten sie grössere oder kleinere jüdische Gemeinden, und aus allen diesen Ortschaften mussten nach je drei Jahren sämmtliche Männer, wenigstens sämmtliche Familienhäupter, nach einem vom Landesherrn hierzu bestimmten Orte wandern, um dort den gemeinsamen Landtag zu halten. — Und mit welcher

Strenge wurde darauf gesehen, dass Niemand fehlte! Von sämmtlichen Amtleuten, den Vorstehern sämmtlicher Ortschaften musste vorher ein genaues Verzeichniss sämmtlicher Juden und ein eingehendes Zeugniss über deren Verhalten eingesandt werden; jedes Fernbleiben von der Versammlung, das nicht durch gerichtlich bestätigte, unabwendbare, erhebliche Hindernisse entschuldigt war, wurde mit 5 bis 50 fl Strafe belegt. Dabei wurde es regelmässig den Amtleuten zur Pflicht gemacht, mit der Ausstellung solcher Bescheinigungen es ja nicht leicht zu nehmen. Wie mancher Jude mochte da schweren Herzens, bekümmerten Gemüths, sein krankes Kind, seine sorgende Gattin, seine mittellose Familie nothgedrungen verlassen haben, wie mancher den Landtag und Alles, was mit ihm zusammenhing, auf's tiefste verwünscht haben! — Alle Bemühungen der Juden, eine Verminderung dieser Landtage oder die Aufhebung der Verpflichtung sämmtlicher Juden, auf denselben zu erscheinen, herbeizuführen, blieben fruchtlos; — dagegen war es den Juden streng untersagt, ohne ausdrückliche Genehmigung des Landesherrn zu irgend einer gemeinsamen Berathung zusammen zu kommen. Im Jahre 1723 wurde wegen einer solchen Versammlung der Rabbiner Singer in 300 fl., die Vorsteher, die die Versammlung berufen, in je 200 fl. und jeder Theilnehmer derselben in 30 fl. Strafe genommen. 300 fl war zu jener Zeit eine gewaltige Summe, besonders für einen Rabbiner, dessen ganzes Gehalt noch i. J. 1791 nur 250 fl. betrug.

Jenes Verbrechen, eine Zusammenkunft, eine gemeinsame Berathung ohne vorausgegangene landesherrliche Genehmigung gehalten zu haben, war in Melsungen geschehen, woselbst, wie in einigen anderen Landstädten, in Grebenstein, Spangenberg, Borken, häufig die Landtage während des 17. und 18. Jahrhunderts stattfanden. Nur im 16. Jahrhundert wurden die Landtage nach Cassel berufen; späterhin hielt man die Residenzstadt dafür zu Gute. Diese war den Juden mit Ausnahme der Messzeit vollständig verschlossen. Wer in Cassel auch nur übernachten wollte, musste für jede Nacht einen Ducaten an die Landes-Rentei zahlen, für Nachtquartier, Kost und Logis hatte er natürlich ausserdem zu zahlen; es war nur die Luft Cassels, die für einen Ducaten eine Nacht zu athmen ihnen vergönnt war. Um auch hier die ausgleichende Gerechtigkeit walten zu lassen, war der Aufenthalt in Cassel den Juden zur Zeit der Casseler Märkte nicht nur gestattet, sondern sogar durch

ein Fürstliches Ausschreiben geboten, der Besuch der Märkte war, um diese hierdurch zu heben, ihnen anbefohlen. — Diese Märkte gewannen dadurch auch für das jüdische Gemeindeleben besondere Bedeutung, manche allgemeine Angelegenheit wurde auf demselben berathen und geordnet; der Rabbiner, späterhin ein Rabbinatsvertreter, ein Dajjan und ein Vorsteher mussten auf demselben anwesend sein. Ein Landtag bestimmte, dass an jedem Casseler Markte von jedem Juden eine Beisteuer für Arme und Ausstattung armer Bräute zu erheben und dass Jeder, der die Beisteuerung verweigerte, $^1/_2$ fl. Strafe zahlen müsse. Ist es nicht im Grunde bedauerlich, dass wir heute keinen Landtag mehr haben, der jede Abweisung eines Unterstützungsgesuches mit Strafe belegt!

Wie würden wir es jedoch empfinden, wenn wir zur Eröffnung des Landtages auf das Rathhaus beschieden und dort uns den von Fürstl. Commissarien, unter deren Vorsitz die Verhandlungen stattfänden, aus der landesherrlichen Verordnung, die uns bei der Vorladung von unserem Ortsamtmann bereits eingehändigt worden, folgende Stellen vorgelesen würden: „Sämmtliche Juden haben sich still, bescheiden und friedlich zu betragen, keinen ungeziemenden Eifer im Reden zu zeigen, keinem in's Wort zu fallen, viel weniger Jemanden zu belästigen, bei Vermeidung harter Geld- und Leibesstrafe, sie haben unweigerlich Allem, was die Commissare ihnen andeuten werden, zu folgen."

Die erste Thätigkeit des Landtages, nachdem die Anwesenheit aller Juden durch Verlesung des Namensverzeichnisses constatirt worden, war die Wahl von sechs neuen Vorstehern, je eines für jeden Landestheil. Als Einleitung zur Wahl musste die gesammte Judenschaft wiederum eine öffentliche Vermahnung der Herren fürstlichen Commissare anhören, dass sie ihre Stimme nur an redliche, an verständige, zu Zank und Streit nicht geneigte Männer geben werde, an Männer, gegen deren Leben und Wandel Niemand mit Recht etwas einzuwenden habe, und die mit den übrigen Vorstehern und dem Rabbiner in Blut-, Freund- und Schwägerschaft bis zum dritten Grade nicht verwandt seien. — Die Namen der dann durch Stimmenmehrheit Bezeichneten wurden öffentlich an die Rathhausthür angeschlagen; wenn innerhalb einer gewissen Frist von keiner Seite eine begründete Einwendung gegen die Wahl erfolgte, wurde über dieselbe durch die Fürstl. Commissare dem Landesherrn Bericht erstattet, worauf

nach eingegangener Genehmigung des Letzteren die Verpflichtung der Gewählten unter Mitwirkung des Landrabbinen erfolgte.

Auf die Vorsteherwahl folgte eines der wichtigsten Geschäfte des Landtages, die Neubesetzung des Schätzeramtes. Diese geschah in einer merkwürdig complicirten Weise. Jeder der bisherigen sechs Vorsteher hatte aus seinem Bezirke sechs redliche, erfahrene, gewissenhafte, nicht mit einander verwandte Personen zu benennen, deren Namen öffentlich bekannt gegeben wurden; alsdann wurden durch das gewiss unparteiische Loos, das zudem der Landrabbiner selbst zog, von diesen 36 Personen sieben bestimmt, deren Namen nochmals durch einen Anschlag an die Rathhausthür öffentlich bekannt gegeben, und die, falls kein berechtigter Einwand gegen sie geltend gemacht wurde, auf den in der Hessischen Cammer- und Sammthofgerichtsordnung vorgeschriebenen Eid als Schätzer verpflichtet wurden.

Die Vereidigung, deren Formalitäten hier wie überall im Mittelalter darauf ausgingen, den Schwörenden nicht nur mit Entsetzen vor dem Meineide zu erfüllen, sondern auch wegen seines abweichenden Glaubens zu demüthigen und zu kränken, geschah in folgender Weise:

„Jude", so begann der Richter, indem er auf eine hebräische Bibel wies, „Jude, ich beschwöre dich bei dem einigen, lebendigen und allmächtigen Gotte, bei dem Schöpfer des Himmels und der Erde, bei seiner Thora und dem Gesetz, das er seinem Diener Moses auf dem Sinai gegeben, sage mir der Wahrheit gemäss: Ist dieses Buch hier das Buch, auf dem ein Jude dem Christen oder Juden den wahrhaftigen und rechtmässigen Eid leisten darf und soll?" — „Jude", so fährt er nach Bejahung dieser Frage fort, „Jude, ich verkünde dir wahrhaftiglich, dass wir Christen den einigen, allmächtigen und lebendigen Gott anbeten, den Gott, der Himmel und Erde und alle Dinge erschaffen, dass wir ausser ihm keinen anderen Gott haben, ehren und anbeten. — Das sage ich dir um deswillen, damit du nicht wähnest, du dürfest, ohne eine Sünde gegen Gott zu begehen, einen falschen Eid uns gegenüber schwören, weil wir falschen Glaubens wären und fremde Götter anbeten. Wenn schon die Nesiim, die Hauptleute des Volkes Israel, den Eid einst erfüllen mussten, den sie den Männern von Gibon geschworen, obschon diese fremden Göttern gedient, um wie viel mehr bist du uns Christen gegenüber, die wir den lebendigen und allmächtigen Gott

anbeten, verpflichtet, nur einen wahrhaftigen und untrüglichen Eid zu schwören und ihn zu halten. — — Jude, ich frage dich deshalb, glaubst du, dass der den allmächtigen Gott lästert und schändet, der einen falschen und trügerischen Eid schwört?" — Ja. — „Jude, ich frage dich ferner, willst du in voller Erwägung und Bedachtsamkeit, ohne jede List, ohne jeden Betrug, den einigen, allmächtigen und lebendigen Gott zum Zeugen der Wahrheit anrufen, dass du in dieser Sache, in welcher der Eid dir auferlegt ist, keinerlei Unwahrheit, Falschheit und Betrug in irgend einer Weise reden und begehen willst?" — Ja. — Hierauf legte der Jude die volle rechte Hand auf die Bibel, auf die Worte des dritten Gebots, und sprach: „Haschem, ewiger, allmächtiger Gott, Herr über alle Malochim, einziger Gott meiner Väter, der du uns die heilige Thora gegeben, dich, deinen heiligen Namen Haschem und deine Allmacht rufe ich an, dass du mir beistehen mögest bei meinem Eide, den ich jetzt leisten soll, und so ich unrecht und betrügerisch schwören werde, so möge ich aller Gnaden des ewigen Gottes beraubt sein, mögen alle Strafen, die den verfluchten Juden auferlegt, auch mir auferlegt werden, und nicht möge meine Seele und mein Körper Theil haben an den Versprechungen, die Gott uns gegeben, nicht Theil haben am Messias und am versprochenen Erdreich des heiligen, seeligen Landes. — Auch verspreche und bezeuge ich bei dem einigen Gott Haschem, dass ich keine Erklärung, Auslegung, Abnahme oder Vergebung von einem Juden oder irgend einem anderen Menschen annehmen werde, durch welche ich mit dem Eide, welchen ich jetzt leiste, irgend Jemanden betrügen würde".

Nunmehr erst folgte der eigentliche Eid mit folgenden Worten:

„Ich schwöre bei dem allmächtigen, lebendigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen, und dem Moses in dem feurigen Busche erschienen, sowie bei den zehn Geboten, die dem Moses gegeben, dass mein Ausspruch recht und wahr, dass ich wahre Kundschaft sagen will, dass es wahr ist, was ich sage, und was ich sagen und antworten will, und so ich falsch und meineidig schwöre, möge das Erdreich mich verschlingen, wie Datan, Korah und Abiram, möge ich aussätzig werden gleich Naeman, möge alle meine und meiner Voreltern Sünden, alle Flüche, die im Gesetz Moses und den Propheten geschrieben, über mich und mein Haus kommen und bleiben ewiglich, möge Gott mich in Verfluchung zu

einem Schandzeichen allem seinem Volk geben ewiglich. Amen".

Unter diesem Eide mussten die neuernannten Schätzer im Landtage geloben, ohne Ansehen der Person, so lauten die hierfür geschriebenen Worte, und ohne Leidenschaft in ihrem Amte zu verfahren, einen Jeden nach seinem Vermögen und Gewerbe in einen verhältnissmässigen, richtigen Anschlag zu bringen, Keinen vor dem Anderen zu begünstigen oder zurückzusetzen, die nur möglichste Genauigkeit zu beobachten und so für einen Jeden nach Pflicht und Gewissen die Anlage zu bestimmen.

War somit, soweit es Menschen möglich war, für den guten Willen der Schätzer gesorgt, so wurde einem Irrthum derselben, dem Mangel an richtiger Kenntniss dadurch abgeholfen, dass alle die, deren Namen mit in Vorschlag für das Schätzeramt gekommen waren und die mit in der Verloosung gewesen, dem Rabbiner durch Handgelöbniss versprechen mussten, den verpflichteten Schätzern nöthigenfalls beizustehen, und dass der gesammten Judenschaft, in erster Reihe den Gemeindeerhebern, zur Pflicht gemacht wurde, alle von ihnen verlangte Auskunft ohne Rückhalt den Schätzern zu erstatten. — Eine Selbsteinschätzung, oder eine Vermögensdeclaration, die damals schon in Frage gekommen war, wurde Seitens der Staatsbehörde, wie von der jüdischen Gemeinschaft selbst, abgelehnt.

Die Peinlichkeit, mit welcher die Vorsteher- und Schätzerwahl gehandhabt wurde, wird begreiflich durch die Erwägung, dass die nun folgende Vermögensveranlagung sämmtlicher Juden nicht nur für den Staat der Hauptzweck des ganzen Landtages, sondern auch für die Juden, über deren Einzelbesteuerung während der nächsten drei Jahre hiermit entschieden wurde, von der weittragendsten Bedeutung war. Bildete sie doch die Grundlage für die Unmenge von Abgaben, welche sie neben allen Staats- und Communalsteuern, die sie mit den übrigen Unterthanen gemeinsam zu tragen hatten — in dieser einzigen Beziehung waren die Juden nämlich schon damals gleichberechtigt —, für alle diejenigen Abgaben, die ihnen als Juden aufgebürdet wurden; Steuern, die wir heute kaum noch dem Namen nach kennen. Da gab es Schutzgelder, Silbergelder, Kraut- und Lotgelder, Federlappengelder, Kriegsbeitragsgelder, Pferde- und Maulthiergeld u. dgl. mehr. — Von ganz alter Zeit her hatte jeder Jude

eine bestimmte Menge Silbers an die Münze zu liefern, um den Silberbestand derselben zu sichern. Das gab später den Vorwand, der Gesammtjudenheit des Landes die Zahlung von 1000 fl. Silbergeldes pro Jahr aufzulegen. Aus ähnlicher Ursache, weil, wie eine Judenordnung aus dem Jahre 1739 angiebt, seit undenklichen Zeiten die Juden Kraut- und Lotgelder bezahlen mussten, wurde der jüdischen Gemeinschaft ein jährlicher Tribut von 4000 Thalern auferlegt. In einem Jahre, 1763, waren wegen eines in demselben geführten Krieges — es war der siebenjährige Krieg — 1000 Thlr. ausserordentliche Kriegsbeitragssteuer von ihnen erhoben worden; ob nun auch späterhin tiefer Friede im Lande herrschte, alljährlich wurde neben den 4000 Thlrn. nunmehr auch 1000 Thlr. ausserordentliche Kriegsbeitragssteuer von den Juden verlangt. Obgleich die Juden aus religiösen Gründen den Jagdfreuden nicht obliegen durften, wurde ihnen die Last aufgewälzt, jährlich für den Kopf einen Centner Federlappen zum Zurückscheuchen des Wildes bei der Jagd- und später je einen Goldgulden dafür zu zahlen. Das sollte ihr Antheil an den Jagdfreuden der Grossen der Erde sein. Hier der Ursprung der der Gemeinschaft auferlegten Federlappengelder. Noch charakteristischer war die Verfügung, dass die Judenheit die ausrangirten herrschaftlichen Pferde und Maulthiere zu einem bestimmten Preise übernehmen musste. Die dienstunfähigen Thiere wurden in öffentlicher Auktion wieder verkauft, den Ausfall musste die jüdische Gesammtheit decken. Wie etwa diese Thiere beschaffen waren, lehrt eine Landtagsbestimmung i. J. 1690, nach welcher Fehler, die sich nachträglich an ihnen vorfanden, den Verkauf nicht ungültig machen sollten, da ja jeder ohnehin wissen musste, dass die herrschaftlichen Thiere nicht fehlerlos seien. Alle diese Abgaben mussten die Juden erlegen, so lange sie ruhig an der Scholle ihres Wohnortes blieben und nicht einen Fuss breit sich entfernten. Sobald sie sich jedoch, um irgend etwas zu erwerben, sich auch nur auf eine kurze Entfernung, innerhalb des Landes auf die Wanderung begaben, mussten sie an jeder ersten Zollstätte jedes Amtes, das sie passirten, für ihre Person, als wären sie ein Stück Waare oder ein Stück Vieh, den Leibzoll zahlen. Auch mussten sie für jede Waare, die sie kauften oder verkauften, den doppelten Zoll erlegen. Wollte Jemand aber für immer aus dem Bereich der landesväterlichen Fürsorge sich entfernen, so wurde die Steuerschraube noch weit stärker angezogen; 20 % der Mitgift

jeder Braut erhielt der Landesherr, so diese einem ausserhalb der Hessischen Gauen weilenden Gatten folgte; 33 1/2 % seines eidlich anzugebenden Vermögens aber musste jeder Jude, der endgültig das Land verliess, um dem Landesvater den Schmerz der Trennung einigermassen zu erleichtern, in der landesherrlichen Kasse zurücklassen.

So hatte das Abzugsgeld wenigstens eine bestimmte Normirung, die Festsetzung der Höhe des Einzugsgeldes war jedoch dem Uebereinkommen mit dem Landesherrn vorbehalten, und was dies heissen wollte, lässt sich etwa ermessen, wenn man bedenkt, dass der Aufnahme begehrende Jude nicht direkt mit dem Landesherrn, sondern mit den Ober- und Unterbeamten desselben verkehrte, welche für Vermittlung der Verhandlung zweifellos reichlich entschädigt werden mussten. In der Regel fand die Aufnahme eines Juden und die Ertheilung eines Schutzbriefes, nur während der Tagung des Landtages statt, bei welchem die fürstlichen Commissare sowohl die diesbezüglichen Anträge wie auch alle bestehenden Schutzbriefe untersuchten. Jeder Jude musste ihnen auf dem Landtage seinen Schutzbrief, ein Zeugniss über seine Führung von dem ihn vorgesetzten Justizbeamten und eine Bescheinigung der Oberrentenkammer, dass er die schuldigen Abgaben entrichtet habe, vorweisen. Ein allgemeines Zeugniss über eine ganze Gemeinde wurde nicht zugelassen. So wurde z. B. noch i. J 1782 ein Zeugniss über das Verhalten der Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Cassel, eben weil es für Alle gemeinsam ausgestellt war, verworfen.

Die Ertheilung eines neuen Schutzbriefes war neben der Entrichtung des Einzugsgeldes an eine ganze Reihe von Bedingungen geknüpft. Der Aufzunehmende musste der älteste Sohn eines inländischen Juden aus erster Ehe sein und das 25. Lebensjahr zurückgelegt haben; er musste eine Bescheinigung der Obrigkeit des Ortes, in dem er sich niederlassen wollte, beibringen, dass die christlichen Einwohner gegen seine Aufnahme nichts einzuwenden hätten; von der Obrigkeit sowie von den jüdischen Vorstehern musste ihm bezeugt werden, dass er in guten Vermögensverhältnissen sich befinde; er selbst, wie sein Vater mussten beschwören, dass sein Vermögen sein volles Eigenthum, nicht etwa geliehen sei, und schliesslich musste ein Revers von 4 Vorstehern vorgelegt werden, dass die jüdische Gemeinde für den vollen Eingang aller Abgaben des Neu-Aufzunehmenden

haften wolle. Waren alle diese Bedingungen erfüllt, so musste der Jude mit seinen sämmtlichen über 14 Jahre alten Söhnen einen feierlichen Eid der Treue leisten, einen Judeneid, in dem er u. A. gelobte, keinen weiteren Anhang in das Land zu bringen, das Land auch nicht eher wieder zu verlassen, als bis er einen Abschiedsbrief erhalten habe, d. h. bis der dritte Theil seiner Habe ihm abgenommen worden sei. Dann endlich ward ihm der Schutzbrief ertheilt. Wie tief gedemüthigt müssen die Juden jener Tage gewesen sein, wenn sie die Erlangung eines solchen Schutzbriefes als das grösste Glück für sich und ihre Familien betrachteten! — Man bedenke, dass selbst, wenn sie schon im Lande weilen durften, ihre Erwerbsthätigkeit auf allen Gebieten beschränkt und ihnen kaum die Möglichkeit gelassen war, die Mittel zum Leben und zur Zahlung der Abgaben zu erschwingen! Jegliches Handwerk, der Handel mit irgend einem Zunftartikel, mit Metallen, mit Tuchstoffen, mit Lumpen, mit Spezereiwaaren, mit Brot, mit Früchten, jegliches Hausiren mit Waaren ausser auf den Jahrmärkten und Messen, war ihnen verboten; Garn und Leder, das sie verkaufen wollten, mussten sie erst dem Zunftmeister anbieten, welcher 24 Stunden das Vorkaufsrecht hatte, alle Contracte zwischen Juden und Christen bedurften der obrigkeitlichen Genehmigung. Der einzige ohne Einschränkung ihnen gestattete Erwerbszweig war der Viehhandel. Dies Alles galt noch am Anfange dieses Jahrhunderts; erst i. J. 1818 wurde das Schutzgeld aufgehoben. Dass darum auch heute noch der grösste Theil der hessischen Landjuden dem Viehhandel obliegt, ist Angesichts dieser Thatsachen nichts weniger als wunderbar.

Während nun die Schutzbriefe untersucht und die landesherrliche Bestätigung der gewählten Vorsteher abgewartet wurde, wurden dem Landtage das Budget der letzten drei Jahre, die Hauptrechnung, die Talmud-Thora- und die Jerusalems-Rechnung, die sämmtlich von den fürstl. Commissaren abgehört wurden, zur Einsichtnahme vorgelegt; verschiedene Cassabeamte, ein Haupt- und 14 Untererheber, ein Talmud-Thora- und ein Jerusalem-Rechnungsführer ernannt und, falls eine Vacanz eingetreten war, ein neuer Landrabbiner gewählt. Alsdann wurden — und dies bildet die Lichtseite der ganzen Institution des Landtags — wichtige die Gesammtheit berührende Interessen gemeinsam berathen

und Beschlüsse zur Regelung des religiösen und sozialen Lebens der Juden gefasst.

So drückend und so erniedrigend hiernach für die Juden in mancher Beziehung die Anforderungen des Landtags einerseits gewesen sein mögen, so war derselbe doch andererseits das einigende Band für sämmtliche Juden des Landes, durch welches diese eine grosse Gemeinschaft bildeten, durch welches die Schaffung von Institutionen ermöglicht wurde, die das materielle und das geistige Wohl der Einzelnen und der Gesammtheit förderten. Hierzu gehörte in erster Reihe die Institution des Landrabbinats, das seinen Sitz in Witzenhausen hatte; erst i. J. 1772 wurde dasselbe nach Cassel verlegt. Alle Civilgerichtssachen der Juden unter einander gehörten vor das Forum des Rabbiners; eine gesetzliche Appellation gegen seine Entscheidungen gab es zwar, und die hierfür zuständige Instanz war die Regierung in Cassel; eine Verfügung des Landtags v. J. 1690 bestimmte jedoch, dass Jeder, der sich bei der rabbinischen Entscheidung nicht beruhigen und weiter appelliren würde, zehn Thaler Strafe zu erlegen habe. Die hessischen Landstände suchten zwar i. J. 1772 diese Gerechtsame des Rabbiners zu schmälern und trugen auf Beschränkung seiner Jurisdiction an, wurden jedoch von der Regierung zurückgewiesen. Selbstverständlich durfte auch die Casse des Landesherrn bei dieser rabbinischen Rechtsprechung nicht leer ausgehen, die Hälfte aller erkannten Strafen musste an den Fiscus abgeführt werden. Zur genauen Controlle hierüber war jedes Strafprotokoll umgehend nach der Urtheilsfällung dem landesherrlichen Beamten einzusenden, welcher den dem Landesherrn zustehenden Theil der Strafe für diesen einzuziehen hatte, und am Schlusse jedes Jahres war ein genaues Verzeichniss sämmtlicher während desselben erkannten Strafen bei 50 Thlr. Strafe und Verlust des Schutzes bei der Rentkammer einzuliefern. Dieser mittelbare Nutzen, den der Landesherr durch die Thätigkeit des Rabbiners hatte, war auch die wesentliche Veranlassung dazu, dass die Genehmigung oder vielmehr der Befehl zur Bestellung eines solchen von ihm ertheilt wurde. „Er habe in Erfahrung gebracht," so schrieb Landgraf Moritz i. J. 1625, dass die Juden seines Fürstenthums ihre Streitigkeiten fremden Rabbinen — früher in Fulda, jetzt in Friedberg — vorlegten und dass die dabei angeordneten Geldstrafen zur Hälfte dem Burggrafen, zur Hälfte der jüdischen Gemeinschaft zufielen, da dadurch

nicht nur die Juden viel Lauferei und Unkosten hätten, sondern auch ihm selbst die ihm zustehenden Regalia und Jurisdictionalia entzogen würden, so könne dies nicht länger geduldet werden, und es werde den Juden unter Vorbehalt der Strafe, dass sie Obiges bisher verschwiegen, auferlegt, einen eigenen Rabbiner im Fürstenthum zu bestellen".

Eine fernere Verpflichtung der Rabbiner bestand in der Fürsorge für die religiöse und geistige Erziehung und für das materielle Wohl der Waisenkinder des ganzen Landes; er war Obervormund derselben und für die Ernennung vertrauenswürdiger Vormünder und die Beaufsichtigung derselben verantwortlich. In der Eidesformel, mit welcher der Landrabbiner verpflichtet wurde, heisst es: „derer Juden Wittwen und Waisen will ich mich in denen mir überlassenen Geschäften treulich annehmen und dahin mit bedacht sein, dass selbigen von der Obrigkeit tüchtige und treue Vormünder bestellt und sie in Jüdischen Gesetzen u. Ceremonien auferzogen, mit deren Vermögen aber treulich umgegangen und nichts davon unterschlagen werde". — Im Interesse der Wittwen und Waisen wurden von verschiedenen Landtagen eine Reihe von Anordnungen erlassen. —

Der Rabbiner hatte auch einer Ieschibah (Talmudschule) vorzustehen, die Kosten derselben sowie für den Unterricht armer Kinder in einzelnen Gemeinden wurde aus der Talmud-Thora-Casse gedeckt, aus welcher auch Zuschüsse zur Besoldung von Lehrern ärmerer Gemeinden gezahlt wurden. Zu dieser Talmud-Thora-Casse, die heute noch unter dem Namen „Israelitische Provinzialschulcasse" besteht, musste Jeder seinem Vermögen entsprechend beitragen; eine Zeit lang, von 1718 bis 1734, durfte zudem in allen Synagogen nur für Talmud Thora gespendet werden und bei jeder Hochzeit musste 1% der Mitgift an diese Casse abgegeben werden, eine Bestimmung, auf der eine heute noch zu Recht bestehende Verfügung der früheren Kurhessischen Regierung bezüglich einer an die Israelitische Provinzialschulcasse zu entrichtenden Ehesteuer beruht Heute noch geniessen wir die Segnungen dieser Talmud-Thora-Casse; das Lehrerseminar in Cassel, viele Schulen im Lande, verdanken ihr ihren Bestand. Der Rabbiner hatte die Aufsicht über die Lehrer und Schulen des Landes, und die Landtage beschäftigten sich sehr häufig mit Berathungen und Beschlüssen, die das Interesse der Schüler betrafen.

Wie das Schulwesen, so wurde auch das Armenwesen

im ganzen Lande durch den Landtag geregelt; man sorgte für einheimische und durchreisende Arme, für die Armen des heiligen Landes, für die Beschaffung von Mitgift, von Aussteuern für Bräute u. s. w.; eine grosse Reihe von Verfügungen, die für alle Juden des Landes bindend waren, hatte das Wohl der vom Geschicke minder Begünstigten im Auge.

Auch die religösen Einrichtungen der Gemeinden bildeten zeitweilig den Gegenstand der Verhandlungen. Innerhalb der Statuten jedoch, die für alle Gemeinden als Norm gelten mussten, stand es den Einzelgemeinden frei, nach eigenem Ermessen Einrichtungen zu treffen; trotz des gemeinsamen Bandes ward die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden gewahrt; es wird Letzteres ausdrücklich als ein Landtagsbeschluss i J. 1690 protocollirt.

Schliesslich war es das soziale Leben der Juden, dem der Landtag seine Fürsorge zuwandte. Auch in jüdischen Kreisen wurde damals schon über ungebührlichen Luxus in der Kleidung, über zunehmende Verschwendung bei Gastmählern, bei Familienfeiern u. dgl. m. geklagt. Auch damals schon wollte der Eine und noch mehr die Eine nicht vor der anderen zurückstehen und der Landtag sah sich deshalb, wie dies für die christliche Bevölkerung Seitens der Regierung erfolgte und wie es auch in anderen jüdischen Gemeinden geschah — ich brauche hier nur auf die Frankfurter und die Fürther Tekanoth zu verweisen — zum Erlass strengen Verordnungen gegen die Ueberhandnahme des Luxus genöthigt. Die Weiber, so lautet eine Verordnung aus d. Jahre 1718, sollen an ihren Hauben und Mützen sowie an ihrem Nachtzeug keine Spitzen tragen, von denen die Elle mehr als 1 Thlr. kostet; Perlen und Juwelen sind nur an Ohrringen gestattet, Diamanten gar nicht. Korallen und goldene Ketten sind zwar erlaubt, dürfen jedoch nicht offen, sondern nur unter den Kleidern getragen werden. Auch auf die Stoffe und Farben der Kleider erstreckten sich die Luxusvorschriften. Aus Seide und Sammt durften nur die Sabbath- und Feiertagskleider gefertigt sein, die seidenen nur einfarbig, die sammtenen nur ein- und zwar dunkelfarbig, mit Gold und Silber durchwebte Stoffe durften nur von jungen Mädchen und nicht zu Schürzen oder sonstigen Gewänden, sondern nur zu Schuhen und Pantoffeln benutzt werden. Den Mädchen und, um wie viel mehr, den Frauen war es strenge untersagt, in aus-

geschnittenen Kleidern, mit kleinen Schürzen zu gehen, sich zu schminken u. s. w.

Diese Verordnung wurde in allen Synagogen des Landes veröffentlicht, jede Uebertretung auch nur des geringsten Theiles derselben, wurde mit der Strafe des grossen Bannes und einer bedeutenden Geldstrafe belegt, für eine einmalige Zuwiderhandlung war 10 Cfl., für eine wiederholte 25 Cfl., für die Dritte 50 Cfl. Strafe festgesetzt, und im ganzen Lande sollte der Name der Widerstrebenden, als einer frechen Frau, publicirt werden.

Dass das schöne Geschlecht von diesen Luxus-Gesetzen nicht sehr erbaut war und es auch verstand, die Männer zum Widerstand gegen dieselben zu veranlassen, lässt sich leicht vorstellen. Schon im nächsten Jahre sahen sich Rabbiner und Vorsteher deshalb zu einer Milderung dieser Prunkgesetze veranlasst. Doch auch diese neue i. J. 1719 veröffentlichte Luxus-Verordnung ist nach unseren Anschauungen eine so scharfe, dass die Damen unserer Zeit sich auch diese schwerlich gefallen lassen würden. Spitzen und Damaststoffe dürfen nicht theurer als 1 Thl. 4 ggr. die Elle sein, Sammetkleider und Sammetmützen dürfen nur an Sabbathen und Feiertagen, bei Hochzeiten und Beschneidungen getragen werden u. s. w.; den jungen Mädchen wenigstens wird in dieser Verordnung ein weit grösserer Spielraum gelassen als den verheiratheten Frauen.

Wie dem Kleiderluxus, so suchte man auch der Verschwendung bei Gastmählern und sonstigen Gelegenheiten entgegen zu treten. Manche unserer Gegend eigenthümliche Gebräuche, denen heute von Publicum vielfach religiöse Motive unterstellt werden, haben ihren eigentlichen Ursprung in einer vor Jahrhunderten zur Steuer der Verschwendung und der Ueppigkeit ergangenen Landtags-Verfügung. Im Jahre 1690 verordnete derselbe, dass das Seitens des Bräutigams an seinem Hochzeitstage bis dahin übliche Verschenken von Schuhen an eine Anzahl seiner Verwandten zu beschränken sei und dass er nur seiner Braut Schuhe und Pantoffeln kaufen dürfe, und heute noch hat in Hessen jeder Bräutigam die vermeintlich relgiöse Verpflichtung seiner Braut am Hochzeitstage ein Paar Schuhe als סבלונות überreichen zu lassen. In demselben Jahre verbot der Landtag die fernere Vertheilung von Kulitsch und Confect an die Gäste bei Hochzeits- und Beschneidungsfesten, nur Branntwein mit Zucker und Honigkuchen sollte dem Eingeladenen ge-

gegeben werden, — und heute wird bei einem Beschneidungsfestmahl in den Landgemeinden Branntwein mit Zucker aufgetragen, die Spitze des Zuckerhuts enthält dabei der fungirende Mohel. Ferner wurde es strenge untersagt, dem Brautpaare entgegenzureiten, wie dies noch heute in vielen Gegenden bei der ländlichen Bevölkerung Sitte ist. Dem Brautpaar ward es verboten „Flore, Schnupftücher und Leckereien" zu vertheilen; Verfügungen, welche gleichfalls auf starken Widerstand stiessen, so dass sie i. J. 1734 unter gewissen Einschränkungen wiederholt werden mussten. Auch das wiederholte Verbot des Spielens, das nur an gewissen Tagen des Jahres gestattet war, darf zu dieser Socialgesetzgebung der jüdischen Landtage gerechnet werden; nur das Schachspiel war von dem allgemeinen Spielverbot ausgenommen.

So bildete das sociale und das religiöse Leben, das politische und das geschäftliche — denn auch für Letzteres finden sich manche Beschlüsse vor —, so bildete das gesammte Leben der einzelnen Juden und der Gesammtheit den Gegenstand der Landtagsberathungen. Dem Schulwesen und dem Armenwesen, der Hebung aller Gemeindeinstitutionen wandte er seine Fürsorge zu; er war das einigende Band, das die Juden des Landes nicht nur im Interesse des Staats, d i. des Steuersäckels, sondern auch zum Besten ihrer eigenen materiellen und geistigen Interessen zu einer Gesammtgemeinde vereinte. Mit dem Jahre 1807, dem vorläufigen Sturze der kurhessischen Regierung, der Errichtung des Königsreichs Westfalen, dem Einzuge der Freiheits- und Gleichheitsideen in die mitteldeutschen Lande, erreichten die Landtage ihr Ende, und wenn auch nach dem Falle Napoleons und der Wiederaufrichtung des alten Regime die erste That desselben die Ausserkraftsetzung aller Einrichtungen der verhassten Zwischenherrschaft war, wenn man auch auf's Neue die Juden in die alten Fesseln zu zwingen und in das Ghetto des Mittelaltars einzuschliessen sich bemühte: die Lehren der Neuzeit, die Lehre von den allgemeinen Menschenrechten, hatten auch in Deutschland bereits so tiefe Wurzeln geschlagen, dass ein volles Zurückdrängen nicht mehr möglich war. Im Jahre 1818 wurde auch von der kurhessischen Regierung das Schutzgeld officiell gufgehoben, aus den Schutzjuden wurden israelitische Staatsbürger, und bald, i. J. 1823, begann die staatliche Regelung der Verhältnisse der Israeliten, wurden die Gesetzesbestimmungen erlassen, die zu ihrem grössten Theile noch heute zu Recht be-

stehen. - Die aus den Verhandlungen der Judenlandtage gewonnenen Erfahrungen, die von denselben gefassten Beschlüsse bildeten für die Staatsbehörde die Grundlage, auf welcher die Neugestaltung der Gemeinde-, Kreis- und Provinzialbezirke, der verschiedenfachen Institutionen innerhalb dieser Bezirke erfolgte; Einrichtungen, die trotz mancher Mängel, die naturgemäss heute bei den veränderten Zeitverhältnissen und den besonders bezüglich der Selbstverwaltung veränderten Zeitanschauungen ihnen anhaften müssen, auf's Segensreichste gewirkt haben und fort wirken.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften*).

(Fortsetzung.)

Fischer, F. L, Biblisches Handwörterbuch f. Freunde des göttlichen Wortes. 5. Aufl. Langensalza, Schulbuchh., 1894, 398 SS. mit Abbildgn. 8.

Frank, Land.-Abg. Dr. Frdr, Die Schächtfrage vor der bayerischen Volksvertretung. 3. Aufl. Würzburg, L, Woerl, 1894. 40 SS., 8.

Friedmann, A., Leitfaden zur Erlernung der wesentlichsten Vorschriften über Schechitah u. Bedikah., m. e. Anh. Dettensee (Prag, Brandeis), 1894, 30 S., 8.

Gelbart, J., H. Vgl. ויכוח הדת והאמונה.

— — — Vgl. פני הדור.

Gerok, Karl, Die Psalmen. In Bibelstunden. 2. Aufl. (In 24 Lfgn.) 1—6 Lfg. Stuttgart. C, Krabbe, 1804, (S. 1—192), 8.

Glaser, Alfr., Geschichte der Juden in Strassburg. Von der Zeit Karl des Gr. bis auf die Gegenwart. Strassburg, J. Noiriel, 1894, 88 S., 8.

Glaucey, Mich. F., Vgl. Knecht, Fredr. Just.

Goitein, Rabb. Dr. H., Die Bibel über den Wert des Lebens Ein Vortrag. Frankfurt a/M., J. Kaufmann, 1894, 30 SS., 8.

Goldschmidt, Lazarus. Vgl. בראשית דמעשה בראיתא.

— Vgl. ספר יצירה.

Graetz, H. Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis ceteris adhibitis Ex relicto defuncti auctoris edidit Guil. Bacher. Fasciculus tertius Pentateuchi et priorum prophetarum libros continens. Breslau, Schlesische Buchdruckerei v. Schottländer. 1894, 38 SS, 4.

— — — Vgl. Rabinowitz, SP.

---

*) Da seit dem Beginn des vorigen Jahres eine besondere „Zeitschrift für hebräische Bibliographie" erscheint, haben wir uns entschlossen, die bisher alljährlich gegebenen bibliographischen Uebersichten nicht mehr fortzusetzen. Wir lassen hier nur noch den Schluss der Zusammenstellung der 1894 erschienenen Einzelschriften folgen und werden den verfügbar werdenden Raum in Zukunft ganz zur Besprechung neuer litterarischer Erscheinungen verwenden. Red.

Graeber, Eisig. Vgl. מכתבי שד"ל.

Grau, Prof. R. F, Gottes Volk und sein Gesetz. Bruchstücke e. bibl. Theologie d. Alten Testaments. Nebst einem Vortrag „üb. das Buch Hiob" als Anh. Gütersloh, C. Bertelsmann 1894, 168 SS., 8.

Green, Prof. D. William Henry, Dis Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen üb. den Pentateuch. Aus dem Engl. übers. von Otto Becher. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1894. 302 SS., 8.

Grundig, F. Handreichung zur Behandlung der biblischen Geschichte m. ausschliessender Bibelkunde. 1. Th.: Altes Testament. Leipzig, J. Klinkhardt, 1894, 339 SS., 8.

Grünbaum, M., Die jüdisch-deutsche Litteratur in Deutschland, Polen u. Amerika. [Aus „Winter u. Wünsche, d. jüd. Litt. seit Abschl. des Kanons."] Trier, S. Mayer, 1894, 94 SS., 8.

Grünwald, Dr. M., Sitten u. Bräuche der Juden im Orient. [Aus: „Oesterr.-ungar. Cantoren-Ztg."] Wien (Frankfurt a/M., J. Kauffmann.), 1894, 64 SS., 8.

Gunkel, Prof. Herm., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung üb. Gen. 1 u. Ap. Joh. 12 m. Beiträgen v. Prof. Heinz Limmern, Göttingen. Vandenboeck & Ruprecht, 1894, 445 SS., 8.

Guttmann, J., Ueber Dogmenbildung im Judenthum. Vortrag, Breslau, Jacobsohn, 1894, 8 SS. 8.

Güdemann, Dr. M., Grabreden während der letzten 25 Jahre in der Wiener israelit. Cultusgemeinde geh Wien, A. Hölder, 82 SS., 8.

Hamburger, Dr. J., Realencyklopädie f. Bibel u. Talmud. 3. Aufl. I. Abth. 3. u. 4. Lfg. Leipzig, K., F. Köhler. 1894 [S. 311—1102], 8.

Handwörterbuch d. bibl. Alterthums 2. Aufl. besorgt v. Prof. Dr. Frdr. Baethgen. 2 Bde. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1894, 188 S., 8.

Hartmann. Mart., Die hebr. Verskunst nach dem metek sĕfâtajïm des Immânûēl Fransïs u. anderen Werken jüdischer Metriker. Berlin, S. Calvary & Co., 1894, 100 SS., 8. [Bespr. Jahrg. 38. S. 379 ff.]

Haug, H., Vergleichende Erdkunde u. alttestamentliche geographische Weltgeschichte. 10 Karten, davon 8 in Farbendr. 2 Hefte. Gotha, Selbstverl., 1894, 80 SS., 1 Tab., 8.

Haupt, P. Vgl. Oriental studies.

— Vgl. Sacred Books.

Heim, Dr. Frz. Jos. Vgl. Lueg, Sev.

Herzberg, W., Jüdische Familienpapiere. 3. Aufl. Zürich, C. Schmidt, 1894, 317 SS., 8.

Herzfeld, Prof. Dr. L., Handelsgeschichte der Juden des Alterthums. 2. Ausg. M. e. biograph. Einleitung v. Gust. Karpeles. Braunschweig, 1894, J. H. Meyer. 394 SS., 8.

Herzog, Dr. Dav. Vgl. המשנה לרמב"ם ע"י מס' מאה.

Hoff, Bez.-Rabb. Dr. E., Hebräische Lese- und Sprachfibel f. Schule u. Haus. 1. Abth.: Leselehre. 2. Aufl. Prag, J. B. Brandeis, 1894, 44 S., 8.

Hirsch, Samson Raph., Der Pentateuch, übers. u. erklärt. 3. Th.: Leviticus. 2. Aufl. (In deutscher u. hebr. Sprache.) Frankfurt a/M., J. Kauffmann, 1894. 648 SS., 8.

Jacobs, Joseph. Studies in biblical archæology. London, D Nutt, 1894, 172 SS., 8.

— — An inquiry into the sources of the history of the Jews inSpain. London, David Nutt, 1894, 310 SS., 8.

Jacobsohn, H., Führer durch die deutsch-israelitische, unterhaltende, geschichtlich-belehrende, populär-religiöse u. Jugendschriftlitteratur v. Beginn des 18. Jahrh. bis heute (soweit solche noch im Buchhandel erhältlich). 2. Aufl. Breslau, W. Jacobsohn & Co., 1894, 22 SS., 8.

Jacobson. Rabb. Dr. M, Das jüdische Haus. Eine Predigt in Versen. Gnesen, A. Johansmann, 1894, 16 SS., 8.

Jahrbuch f. die israel. Cultusgemeinden Böhmens, zugleich Führer durch die israel. Cultusgemeinde in Prag, hrsg. vom Centralvereine zur Pflege jüd. Angelegenheiten. 2. Jahrg. 5655 (1894—95). Prag, J. Brandeis, 311 SS., 8.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1893—94. Voran geht: Zur Einleitung in die heilige Schrift v. Prof. Dr. Ludwig Blau, Budapest, 1894, 168 SS., 8.

Jastrow, M. Vgl. Oriental studies.

Jellinek, Dr. Adf. Die letzten Reden, geh. an den Freitagsabenden des abgelaufenen Winters im Tempel der Seitenstettengasse in Wien. Von D. Löwy. Wien, Ch. D, Lippe, 1894, 55 SS., 8.

Jelski, Dr. Israel. Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem u. ihre Fortsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi. Ein Beitrag zum Verständnisse u zur Würdigg. der ältesten talmud. Quellen. Breslau, W. Köbner, 1894, 99 SS., 8.

Ilzig, Carl. Das Trostbuch des Deuterojesaia. Progr. Berlin, R. Gaertner, 1894, 27 SS., 4.

Ingraham, Prof. J. H. Der Thron Davids. Von der Heiligg. des Hirten v. Bethlehem bis zur Empörung des Prinzen Absalon. Aus dem Engl. übers. von J. Schneider. Frankfurt a. O., H. Andres & Co., 1894, 459 SS., 8.

Joël, Rabb. Dr. M, Predigten aus dem Nachlass. Hrsg. v. Rabbinen DD. A. Eckstein u. B. Ziemlich. 2. Bd.: Fest- u. Gelegenheitspredigten. Breslau, Schles. Buchdruckerei, 1894, 316 SS., 8. [Bespr. Jahrg. 39, S. 239 f.]

Isaac Marc. Le crime de déicide et le Juifs. Paris, Fischbacher. 1894, 43 SS., 8.

Jung, J., Bibelkunde. Kurze Einleitg. in die hl. Schriften des Alten u. Neuen Testaments. Leipzig (1888). M. W. Kaufmann, 72 SS., 8.

Kahn, Léon. Les Juifs des Paris au XVIII. siècle d'après les archives de la lieutenance générale de police à la Bastille. Paris, A. Durlacher 1894, 144 SS., 8.

Karpeles, Gust. Vgl Herzfeld Dr. L.

Katz, Alb. Die Juden im Kaukasus. Berlin, H. Schildberger, 27 SS., 8.

Kaufmann, Dr. Dav., R. Jair Chajjim Bacharach (1638—1702) u. seine Ahnen. Trier. S. Mayer, 1894, 147 SS., 9.

Kaufmann, Dr. Herm. Ezechiel. Die Anwendung des Buches Hiob in der rabbinischen Agadah. 1. Thl. Die tannait. Interpretation von Hillel bis Chija, nach Schulen geordnet. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 43 SS, 8

Kautzsch, Prof. E., Die hl. Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Proff. Baethagen, Guthe, Kamphausen u. A. übers. u. hrsg. 10. Lfg. 2. Thl. (Schluss.) Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1894, (S. 89—219), 8.

Kayser, Aug., Theologie des alten Testaments 2. Aufl. v. Karl Marti. Strassburg, F. Bull, 1894, 329 SS., 8.

Kayserling, Dr. M., Christoph Columbus u. der Antheil der Juden an den spanischen u. portugiesischen Entdeckungen. Nach zum Theil ungedr. Quellen, bearb. Berlin, S. Cronbach, 1894. 171 SS., 8.

Kinzler, Adf., Ueber Recht und Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständgg. m. ängstl. Verehrern der Bibel. Basel, R. Reich, 1894, 46 SS., 8.

Kirche u. Juden. Von einem Theologen. Dresden, Druckerei Glöss, 1894. 51 SS., 8.

Kittel, Prof. D. Rud. Aus dem Leben des Propheten Jesaias. Neun akadem. Kanzelreden. Gotha, F. A. Perthes, 1894, 76 SS., 8.

Klemperer, Dr. Wilh., Voltaire u. die Juden. Vortrag. Durch Zusätze u. Anmerkungeu erweitert. Berlin, Bibliographisches Bureau, 1894, 35 SS., 8.

Klibansky, Cant. P., Sammlung v. Recitativen, eingeführt in Frankfurter Synagogen, nach dem Gehör aufgezeichnet u. veröffentlicht. 1. Abendgottesdienst f. Sabbath u. Scholausch Regolim. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 26 SS., 8.

Klostermann, Dr. Erich, Analecta, Hexapla u. Patristik. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1894, 135 SS., 8.

Knecht, Fred. Just., A practical commentary on holy scripture. Translated from the 10. German ed. Preface by Rev. Mich. F. Glaucey. 2 vols. Freiburg i. B., Herder, 1894, 1018 SS., 8.

Kohut, Alexander. Tributes to the memory of Rev. Dr. Alex. Kohut, published by Congregation Ahawath Chesed. New-York, A. Ginsberg, 1894, 64 S., 8.

— — — Vgl. Proceedings etc.

Kohut, George, A. Vgl. Proceedings etc.

König, X. Essai sur l'évolution de l'idée de justice chez les prophètes hébreux. Paris, Leroux, 1894, 614 SS., 8.

Krenkel, Max, Josephus u. Lucas. Der schriftstellerische Einfluss des jüd Geschichtsschreibers auf den christlichen, nachgewiesen v. M. K. Leipzig, H. Haessel, 1894, 366 SS., 8.

Kuenen, Prof. A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. hrsg. v. Prof. J. G. Matthes. Uebers. v. C. Th. Müller. 2 Tl. 3 Th. Die poetischen Bücher. 1. Stück. Die Poesie u. die gnom. Schriften. Leipzig, O. R. Reisland, 1894, 205 SS., 8.

— — — Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft. Aus dem Holl. v. K. Budde. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1894, 529 SS., 8.

Kutna, Salomon. Vgl. עמרת שלום ואמת.

Kühn, Karl, Bibl. Geschichten f. kleine Schüler. Hilchenbach, L. Wiegand, 1894, 33 SS., 8.

Lambert, Mayer. Vgl. Saadia.

Lazarus, Prof. Dr. M., Der Prophet Jeremias. Breslau, Schles. Buchdr., S. Schottländer, 1894, 103 S., 8.

Lehmann, Rechtsanw. Emil, Der Deutsche jüdischen Bekenntnisses. Vortrag. Berlin, P. Moedebeck, 1894, 15 SS., 8.

Lenz, H. K., Der Jude im Handel und Wandel. Münster, A. Russell. 1894, 52 SS., 12.

— — — Der Kirchenväter Ansichten u. Lehren über die Juden. Münster, A. Russel, 1894, 50 SS., 8.

— — — Judenlitteratur u. Litteraturjuden. Aus Seb. Brunner's Werken dargestellt. Münzer, A. Russell's Verl., 1894. 67 SS., 8.

Leopold, Gust. Adf., Bibelkunde. Als Ergebniss der Schrifterklärg. dargestellt. 1. Thl.: Das alte Testament. Leipzig, J. T. Wöller, 1894, 231 SS., 8.

Levin, Dr. M., Iberia. Ein Buch der Erinnerg. zur Feier des J. 1492, [Schriften des Vereins f. jüdische Gesch. u. Litteratur II. Bd.] Berlin, H. Schildberger, 1894, 133 SS, 12.

Levin, Dr. S., Versuch e. hebräischen Synonymik. I. Die intransitiven Verben der Bewegung: 1. Hälfte. Berlin S., Calvary & Co., 1894, 55 SS., 8.

Levin, Schmarja. Die hebräischen intransitiven Verba der Bewegung. Diss. Berl. (Königsberg, W. Koch.), 1894, 49 SS., 8.

Lewinsky, Landrabb. Dr A., Rede zur Feier des 225järigen Bestehens der Chewra Kadischa (Beerdigungsverein) der Synagogen-Gemeinde Hildesheim. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 8 SS., 8.

Levy, Alfred, Notice sur les Israélites de Lyon. Paris. Schiller, 1894, 52 S., 8. [Extrait de l'Univers israélite.]

Lewy, Dr. Heinr., Die semit. Fremdwörter im Griechischen. Berlin, R. Gaertner, 1894. 8.

Liebmann, N., Hebräische Lesefibel, nach der analytisch-synthet. Methode bearb. 4. Aufl. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1894, 44 SS., 8

Loewe, Dr. Heinr. Vgl. Volksbibliothek.

Löwy, M. Schulkarte v. Palästina nach der Vertheil. unter die 12 Stämme, sämmtl. Nachbarländer, sowie der aufgenommenen, jüngst entstandenen Colonieen Palästinas, nebst genauer Bezeichnung der Eisenbahnstationen von Jaffa nach Jerusalem. (M. hebr. u. deutscher Nomenclatur.) 5. Aufl. Pressburg, Steindr. G. Heckenast's Nachf., 1894. 44,5×36 cm.

Lombroso, Prof. C., Der Antisemitismus u. die Juden im Lichte der modernen Wissenschaft. Autoris. deutsche Ausgabe v. Dr. H. Kurella. Leipzig, G. H. Wigand, 1894, 114 SS, 8.

Lorch, J., Die Frage: Was sagt die Wissenschaft üb. die Entstehung der Bibel? F. Liebhaber der Wahrheit wahrheitsgemäss u. in allgemein verständl. Sprache beantwortet. Hagen, H. Risel & Co., 1894, 41 SS., 8.

Luckock, H. M., The history of marriage, Jewish and Christian, in relation to divorce and certain forbidden degrees. London, Longmans, 1894, 332 S., 8.

Lueg's, Sev., Biblische Realkonkordanz. 4 Aufl. durch Dr. Frz. Jos. Heim 2 Bde. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt, 1894, 571 u. 607 SS., 8.

Luncz, A. M. Vgl Jerusalem.

Luzzatto, S. D. Vgl. אגרות שד"ל.

Maimon, Al. Süssk. Vgl. קובץ מאמרים וענינים שונים.

— — **Saul** Zwi Hirsch. Vgl. das. [Besprechung Jahrg. 40, S. 431 f.]

Markuse, J, Vocabularium f. e. Auswahl hebräischer Gebete u. Psalmen nebst grammat. Tabellen 4. Aufl. Berlin, W. Latte, 1894, 40 SS., 8.

Marti, Karl, Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte u. Glaubenslehre. Vortrag. [Aus: „Verhandlgn. der schweiz.-ref. Predigergesellschaft "] Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn, 1894, 59 SS., 8.

Maybaum, S. Vgl. Bericht der Lehranstalt etc.

— — — Predigten. 2. Thl. 1. u. 2. Buch Mose. Berlin B. Weissstock, 1894, 317 SS., 8. [Besprechungen oben S. 284.]

Maybaum, Rabb. Dr. S., Hagada f. den häuslichen Gottesdienst an den Vorabenden des Passafestes. Berlin, B. Weissstock. 1894, 64 SS., 8.

Mendelssohn, Dr. M., Die Pflicht der Selbstvertheidigung. Eine Rede. Jahresbericht des Vorsitzenden in der 1. ordentl. General-Versammlg. des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüd. Glaubens. Berlin, Imberg & Lefson, 1894, 37 SS., 8.

Marx, Adb., Documents de paléographie hébraïque et arabe, publiés avec 7 planches photolithographiques Leiden, E. J. Brill, 1894. 59 SS., 4. [Vgl. Jahrg. 39, S. 145—167].

Moor, F., Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël et l'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV. d'après la correspondance d'El Amarna. Arras, Sueur-Charruey, 1894. 45 S., 8.

Müller, Prof. Dr. Dav. Heinr., Ezechiel-Studien. Berlin. Reuther & Reichard, 1894, 65 SS., 8. [Bespr. Jahrg. 39, S. 522 ff.]

Müller, Dr. Johs., Der Weg zur Verständigung zwischen Judenthum u. Christenthum. Leipzig, Verl. der Akadem. Buchh. (W. Faber). 1894. 84 SS, 8. [Schriften des Institutum Iudaicum in Leipzig Nr. 39.]

Neteler, Dr. B., Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 5. Untersuchung der Zeitverhätnisse des babylon. Exils. Münster, Theissing, 1894, 19 SS., 8.

— — — Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch-alttestamentlicher Gleichzeitigkeiten des Zeitraums von Manahem bis zum Ende des Reiches Israel. Vortrag. Münster, Theissing, 1894, 18 SS., 8.

Niebuhr, Carl, Versuch einer Reconstruction des Deboraliedes. Berlin, Hauck. 1894, 48 S., 8.

— — — Studien u. Bemerkungen zur Geschichte des alten Orients. I. Gideon u. Jerubaal. Ein Buch Levi. Kaleb u. Juda u. A. Leipzig, E. Pfeiffer, 1894. 102 SS., 8.

Nowack, Prof. Dr. Wilh., Lehrbuch der hebr. Archäologie 2. Bde. Freiburg i./B., J. C. B. Mohr, 1894, 411 u. 331 SS., 8.

Oettli, Prof. D. S., Die Herrlichkeiten des Alten Testaments. Rede. Basel, Jaeger & Kober, 1894, 12 SS., 8.

Ogutsch, Ob.-Cant. Fabian, Gesänge für den Freitag-Abend-Gottesdienst f. Solo u. gemischten Chor. Eingeführt in der neuen Gemeinde-Synagoge zu Frankfurt a./M., Frankfurt a./M., J. Kauffmann, 1894, 93 SS,, 8.

Oriental Studies, A selection of the papers read before the Oriental Club of Philadelphia (1888—1894). Boston, Ginn & Co., 1894, 278 S., 8. Inh.: M. Jastrow. An interpretation of Psalms LXXIII und XC; G. A. Bahton. Native israelitish Deities. P. Haupt. The Book of Ecclesiastes.

Petuchowsky, Dr. M., Beiträge zur Bibelexegese des Talmud. I. Der Tanna Rabbi Ismael. Frankfuvt a./M., J. Kauffmann. 1894, 116 SS., 8.

Philipsohn, David, Old European Jeweries. Philadelphia, Jewish publication Society of America, 1894, 281 SS., 8.

Pohlmann, Prof. Dr. W., Die Juden und die körperliche Arbeit. Vortrag. Berlin, M. Harrwitz, 1894, 21 SS., 8.

Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch. Die heilige Schrift in übersichtl. Nebeneinanderstellung des Urtextes, der Septuaginta, Vulgata und Luthers Uebersetzg., sowie der wichtigsten Varianten deutscher Uebersetzungen, bearb. v. R. Stier u. W. Theile. 2. Bd. 2. Abtheil.: Die Propheten des A. T. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1894, 1060 SS., 8.

Poznanski, Sam., Beiträge zur Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft. I. Eine hebr. Grammatik aus dem XIII. Jahrh Zum 1. Male herausg. m. Einleitg. u. Anmerkg. versehen. Berlin, S. Calvary & Co., 1894. 58 SS., 8. [Bespr. 38 Jahrg., S. 335 f.]

Proceedings of the Jewish theological Seminary association. New-York, Ginsberg, 1894, 215 SS., 8. Als Anhang: „Light of Shade and Lamp of Wisdom" beeing hebrew-arabic homilies composed by Nathanel ibn Jeshâya (1327), described, annotaded and abstracted by Dr. A. Kohut. Zuletzt: A memoir of Kohuts literary activity by his son G. A. Kohut.

Rabinowitz, L. Vgl. היקב.

— S. P. Vgl. דברי ימי ישראל.

Rahmer, Dr. Mor. Vgl. Wochenschrift.

Rappoport, Vgl. היקב.

Rauwenhoff, Prof. L. W. E., Religionsphilosophie. Uebers v. Dr. J. R. Hanne. 2. Aufl. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn, 1894, 622 SS, 8.

Renan, Ernest, Geschichte des Volkes Israel. Deutsch v. E. Schaelsky. 3—5 Bd Berlin, S. Cronbach, 1894. 514 SS., 389 SS., 408 SS., 8.

Repetitions-Bibliothek. Halberstadt, A. Bange. 46. 47. Bibelkunde I a. b. Die Geschichtsbücher des alt. Testaments. 151 SS., 12.— 48. Dasselbe II. Die Lehrbücher, Propheten u. Apokryphen, 127 SS., 12.

Reuss, Ed, Das Alte Testament übers., eingeleitet u. erläutert, hersg. aus dem Nachlasse des Verf. v. Dr. Erichsohn u. Pfr. Dr. Horst. 28.—36. Lfg. Die Religions- u. Moralphilosophie der Hebr. Die politische u. polemische Litteratur. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn, 1894, 8.

Rieger, Paul, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Misnâh. I. Theil, Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin, Mayer & Müller, 1894, 48 SS., 8.

Rhode, Erwin, Psyche. Seelencultur und Unsterblichkeitsglauben der Griechen. II. Hälfte. Freiburg i./B., Mohr, 1894, VI + 289—711 SS., 8.

Rosenmann, Dr. M., Studien zum Buche Tobit. Berlin, Mayer & Müller, 1894, 47 SS., 8.

Rosin, Dr. Dav. Vgl. Abraham ibn Esra.

Rothstein, Dr. J. W. Vgl. Smith, W. Rob.

Rösel. Geo., Juden- u. Christenverfolgungen bis in die ersten Jahrhunderte des Mittelalters. Münster, A. Russell, 1894, 88 SS., 8.

Saadia, Version arabe de Proverbes de R. Saadia ben Josef al-Fayyoûmî publiée pour la première fois et accompagnée avec une traduction française d'après l'arabe, par J. Derenbourg et Mayer Lambert. Paris, Leroux, 1894, 286 SS., 8.

Sacred Books of the O. Testament. A critical edition of the hebrew text, printed in colors with notes prepared by eminent biblical scholars of Europe and America, unter the editorial direction of P. Haupt. Part 3 und 8, Leipzig, Hinrichs, 1894, 8. (III., Leviticus, by S. R. Driver; VIII., Samuel, by K. Budde).

Sänger, Rabb. Dr. H., Zehn Predigten f. Rosch Haschanah, Jom-Kippur u. Sukkoth. Frankfurt a./M., I. Kauffmann, 1894, 68 S., 8.

(Schluss folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11—2, 18

von

Prof. Dr. Adolf Büchler.

(Schluss*).)

Sehen wir vor Allem, was Josephus, der uns in diesem Theile seines Werkes manches Stück aus der hellenistischen Litteratur erhalten hat, über die Erbauung der Mauern Jerusalems zu berichten weiss. Dass er den Inhalt des kanonischen Esrabuches nur so weit berücksichtigt hat, als derselbe in dem apokryphischen Buche sich wiederfindet, ist allgemein bekannt; aber auch, nachdem er diese seine Vorlage erschöpft hat, ist bei ihm eine Rückkehr zur biblischen Darstellung nicht zu bemerken. Denn er meldet unmittelbar hierauf in Antiquit. XI, 5,5 den Tod Esra's, obwohl dieser laut Nehem. 8 noch mit Nehemias zusammengewirkt hat; dann verzeichnet er wohl die Begegnung des letzteren mit seinen jerusalemischen Verwandten in Susa, doch mit einem längeren Zusatze, der die traurige Lage der Juden in Jerusalem mit übertreibenden Einzelheiten schildert, für die im Bibeltexte keine Andeutung vorhanden ist. Auch ist bei Josephus der Name des Statthalters in Syrien, Addaios, angegeben, der in Nehem. 2, 8 nicht erwähnt wird; ferner begibt sich Nehemias, nachdem er vom Könige die Erlaubniss zur Heimkehr erhalten, erst nach Babylonien und erzählt Alles den dort wohnenden Juden, die sich ihm zur Reise nach Judäa anschliessen[1]). In Jerusalem angelangt, beruft er die Juden zu einer Versammlung, richtet eine Ansprache an dieselben, und da hören wir im selben Zusammenhange die auffallende

*) **Berichtigung.** S. **484**, Anm. 1 lies: IQR IX, Seite 39 ff. — S. **485**, Zl. 25 lies: dass uns Hierap. — S. **488**, Zl. 15 liess: Anaitis. — S. **490**, am Ende der Anm. 2 lies: 1895, S. 252. — S **493**, Zl. 12 lies: ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας. — S. **494**, Zl. 12 lies: über die Bergung. — S. **499**, Anm. 4 lies: S. 8 ff, u. am Ende von Anm. 5: IV Esra 3, 1 u. s. w. — S. **500**, Zl. 35 lies: Wasser geweiht.

[1]) Es ist damit zu vergleichen, was Josephus, gleichfalls ohne biblische Grundlage, in Antiquit. XI, 5,3 von Esra erzählt; dieser habe den Brief des Königs abgeschrieben und die Abschriften an alle in Medien wohnenden Juden gesandt, und viele von diesen hätten ihre Habe genommen, seien nach Babylon gegangen, um sich dem von Esra angeführten Zuge anzuschliessen.

Mittheilung, dass er im 25. Jahre des Artaxerxes nach Judäa gewandert sei. In Antiquit. XI, 5,7 berichtet Josephus weiter, dass durch die Nachstellungen der Samaritaner viele Juden ihr Leben verloren, erledigt dann Nehem. 3, 1—38 in einem Satze, ebenso 4, 1 - 17, in dessen Auszug er die Angabe einfügt, dass Nehemias zwei Jahre und vier Monate, so lange die Arbeiten der Mauern dauerten, alle Anstrengungen aushielt, und dass die Mauer erst im 9. Monate des 28. Jahres Artaxerxes' vollendet wurde. Nehem. 5, 1—19; 6, 1—10,40 bleibt völlig unbeachtet und nur die Aufforderung Nehemias' an die Bevölkerung Judäa's, nach Jerusalem zu ziehen, aus 11,1 wird berührt. Dagegen wird berichtet, dass er derselben auf eigene Kosten Häuser erbaute, und, nachdem mit Übergehung von Nehem. 11—13 nur noch in allgemeiner Schilderung seiner Verdienste gedacht wird, meldet Josephus seinen Tod. Auf Grund der Vergleichung dieser so eigenartigen Darstellung mit dem Buche Nehemia hat schon Bloch (Die Quellen des Josephus, Seite 77) erkannt, dass Josephus nicht aus dem kanonischen Nehemias, sondern vermuthlich aus dem verlorenen Schlusse des apokryphischen Esra geschöpft hat. Leuchtet der erste Theil dieses Urtheils ohne Weiteres ein, so spricht gegen die letztere Vermuthung mit aller Bestimmtheit der Umstand, dass das apokryphische Esrabuch eine gute Übersetzung[1]) mehrerer Abschnitte aus dem kanonischen Esra enthält, in welche nur die Erzählung vom Pagenwettstreite eingeschoben ist. Dem entsprechend hätte dasselbe einen Theil des Buches Nehemia ebenfalls in getreuer Wiedergabe enthalten und ein Auszug aus dieser hätte bei Josephus die gleiche Ausführlichkeit zeigen müssen, wie der aus Esra. Hierzu stimmen jedoch die Kürze und Abweichung seiner Mittheilungen, die mit dem Buche Nehemia parallel laufen, und die ausführlichen Berichte über Vorgänge, die in jenem sich überhaupt nicht finden, sehr schlecht. Diese Wahrnehmung schliesst zugleich die Annahme aus, dass Josephus vielleicht aus dem Gedächtnisse gearbeitet habe. Es muss somit eine andere, und zwar, wie die Abweichungen vom Bibeltexte vermuthen lassen, eine hellenistische Quelle gewesen sein, aus der er geschöpft hat, und deren charakteristisches Merkmal scheint die ausführlichere Behandlung der samaritanischen Bosheit und daneben die der Gunst, welche heidnische Könige dem jerusalemischen Tempel zu-

[1]) Vgl. Nestle, Marginalien und Materialien, Seite 23 ff.

wandten, gewesen zu sein, wie dieses in einem anderen Zusammenhange ausgeführt werden soll.

In diesem, wahrscheinlich einer hellenistischen Vorlage entlehnten Berichte des Josephus fallen ausser den bereits hervorgehobenen Einzelheiten noch folgende auf; Nehemias zieht nicht, wie in der Bibel, allein und unbemerkt nach Jerusalem, sondern an der Spitze eines Zuges heimkehrender Juden, wodurch er auch in diesem Punkte Serubabel und Esra gleich wird. Die Erlaubniss, die er sich beim Könige erwirkt, bezieht sich nicht bloss auf die Wiederherstellung der Stadtmauer, sondern umfasst auch τοῦ ἱεροῦ τὸ λεῖπον, und er theilt dementsprechend den Jerusalemern mit, dass er ermächtigt sei, ihnen die Mauer zu erbauen καὶ τὸ λείψανον τοῦ ἱεροῦ τελειώσω. Diese Quelle muss demnach auch von dem Tempelbaue des Nehemias gehandelt haben und stimmt hierin mit II. Makkab. 1,18 überein; nur dem Umstande, dass dieselbe mit Antiquit. XI, 5,7 Ende abbricht und nurnoch Weniges, was nicht auch die Bibel enthält, darbietet, ist es zuzuschreiben, dass wir über die den Tempel vollendenden Arbeiten nichts Näheres erfahren. Zum Schlusse meldet Josephus: „Als die Mauern fertig waren, brachte Nehemias und das Volk Gott Opfer dar für die Erbauung derselben und sie verbrachten acht Tage schmausend.“ Von diesem Feste weiss die sonst ausführliche Beschreibung der Einweihung der Stadtmauern nichts, dagegen dürfte die Vorlage von II. Makkab. 2,13 hiervon gesprochen haben (siehe weiter). Dazu kommt noch Folgendes: Josephus erzählt, die Mauer sei im 9. Monate des 25. Jahres Artaxerxes' vollendet worden, womit er von Nehemia 6,15 völlig abweicht, wo der 25. Elul hierfür angegeben ist[1]). Nun ist aber der 9. Monat derselbe, in welchem das makkabäische Tempelweihfest stattgefunden hat und gefeiert wurde, und es liegt nun die Vermuthung sehr nahe, dass nach der Darstellung der Josephus zu Grunde liegenden Quelle die von Nehemias erbauten Mauern Jerusalems und der nunmehr vollendete Tempel gleichfalls am 25. Kislew eingeweiht wurden. Da nun, wie wir bereits gesehen haben, II. Makkab. 1, 19—36 in mehreren Einzelnheiten mit dieser Darstellung übereinstimmt, begreifen wir, was den Compilator des Briefes dazu veranlasst hat, auf das

[1]) Über das Jahr vgl. Bertheau-Ryssel zur Stelle; die Grundsteinlegung des 2. Tempels hat ebenfalls am 24. Kislew stattgefunden, Chaggai 2, 18.

Einweihungsfest des Nehemias hinzuweisen und in den Brief, der die aegyptischen Juden zur Feier des am 25. Kislew beginnenden makkabäischen Tempelweihefestes auffordert, diese Erzählung einzuschalten[1]). Soweit sich diese mit den nur kurzen und dürftigen Mittheilungen des Josephus deckt, ist sie auch in ihrem Nehemias betreffenden Theile verständlich; schwierig bleibt aber noch immer, dass der Verfasser annahm, dass das heilige Feuer bis zum Auftreten Nehemias' verborgen blieb, die Opfer während der vielen Jahrzehnte seit der Errichtung des Altares unter Serubabel dagegen ohne dieses dargebracht wurden. Vergleicht man jedoch das hier beschriebene Feuer mit dem, welches bei der Einweihung der Stiftshütte in Levit. 9 und bei der des salomonischen Tempels in II. Chron. 7,1 die Anwesenheit Gottes offenbarte, so muss man es auffallend finden, dass die Einweihung des zweiten Tempels von einem auf ganz natürliche Weise entzündeten Feuer vollzogen worden sein soll, während man, besonders in einer apokryphischen Schrift, dasselbe erwartet, was die Bibel vom ersten Heiligthume berichtet Es scheint mir daher auch aus diesem Grunde, dass der Verfasser unserer Erzählung einen Bericht voraussetzt, laut welchem auch bei der Tempelweihe Serubabels Feuer vom Himmel fiel, während hier, wo es sich nur um die Mauer und die nur nebensächliche Ausgestaltung des Heiligthums und Altares handelt, auf weniger wunderbare Weise die Sonne das Feuerwasser entzündet.

Was den Zweck dieser ganzen Geschichte anbelangt, so kann derselbe keinesfalls im Nachweise dessen bestehen, dass der zweite Tempel des heiligen Feuers nicht entbehrte, denn da hätte die Bemerkung nicht fehlen dürfen, dass dasselbe seit jener Zeit nicht aufhörte, wie sie Josippon hat. Auch darf die Kraftlosigkeit dieses hier angenommenen Nachweises gegenüber der Thatsache nicht ausser Acht gelassen werden, dass das Feuer während der syrischen Verfolgungszeit ohne Zweifel erlosch, und es hätte gesagt werden müssen,

---

[1]) Auch 1,31, wo berichtet wird, dass Nehemias das übriggebliebene Wasser auf grössere Steine ausgiessen liess, ist aus der Deutung auf die Einweihung der Mauer zu erklären. Nachdem nämlich das Wasser auf das Opfer der Einweihung gegossen worden war, folgte die Einweihung der Mauer und da diese nicht ganz begossen werden konnte, liess Nehemias nur grössere Steine der Mauer begiessen, und auch da entzündete sich die weihende Flamme, die mit der des Altares sich vereinte und dann in ihr aufging.

dass auch bei der makkabäischen Tempelweihe Reste des heiligen Feuers aufgefunden wurden. Es scheint vielmehr diese Erzählung einer zusammenhängenden Beweisführung mit dem Gegenstande anzugehören, wie Gott unter Nehemias dem Tempel seine Gnade erwies und die persischen Könige demselben ebenfalls besondere Aufmerksamkeit zuwandten. Wenn man annehmen dürfte, dass sich diese Geschichte in Mitten ähnlicher Mittheilungen befand, wie sie der Bericht des Josephus über Nehemias enthält, so könnte dieselbe als Bestandtheil einer die Gewaltthaten der Samaritaner behandelnden Schrift angesehen werden, in welcher besonders der Ruhm Nehemias', die Zustimmung Gottes zu seinem gegen die Ränke der Samaritaner gerichteten Vorgehen und die Anerkennung des jerusalemischen Tempels von Seiten der persischen Könige nachdrücklich betont wurde[1]). Was aber den Stoff betrifft, aus welchem der Verfasser diese Erzählung gestaltete, so muss in Kürze Folgendes bemerkt werden. Schon bei flüchtigem Lesen derselben muss die für den Darsteller einer jüdischen Tempel- oder Mauerweihe sehr auffallende Art, wie er das heilige Feuer sich erhalten lässt, befremden; nicht minder die Entzündung des Wassers auf dem Altare, die wohl in einer Beziehung mit I Kön. 18, 38 Aehnlichkeit hat, doch in der Hauptsache völlig verschieden ist. Es unterliegt keinem Zweifel, dass er bei seiner Darstellung an Erdöl gedacht hat, und schon dieser Umstand lässt vermuthen, dass er den Grundgedanken seines Berichtes einem fremden Vorstellungskreise entlehnt hat. Nun meldet er noch in 1, 34, dass der König der Perser den Ort, an dem das Feuerwasser gefunden wurde, umzäunen liess; das giebt einen Fingerzeig, in welchem Kreise wir nach der Quelle zu suchen haben. Schon Wernsdorf verweist darauf, dass auch Griechen und Römer Orte, die durch göttliche Zeichen verherrlicht wurden, durch Umfriedung als heilig zu bezeichnen pflegten. Da aber der Fundort als Neftar bezeichnet wird, wo es trotz der vielfachen Schwankungen der Lesearten feststeht, dass das Wort Naphta birgt, so wird es klar, dass der Verfasser seinen hier verarbeiteten Stoff einer Quelle über persische Naphtaquellen entlehnt hat[2]). Es wäre nicht schwer, den Inhalt, ja vielleicht sogar den Wortlaut des Be-

[1]) Es soll dieses in einem andern Zusammenhange ausführlich dargelegt werden.

[2]) Vgl. Grimm, Seite 47 und Keil, Seite 294 ff.

richtes, den er hier ohne erhebliche Aenderungen für seine Zwecke umgestaltet hat, zu ermitteln, nachdem wir wissen, dass es die Könige der Perser als Pflicht angesehen haben, dort, wo Naphtaquellen gefunden wurden, Tempel des heiligen Feuers zu errichten[1]). Ja es scheint mir, dass dem Verfasser eine Beschreibung des Festes vorlag, das die Perser bei der Entdeckung einer Naphtaquelle und der ersten Verwendung des heiligen Oeles zu Opfern feierten, und dass er dieselbe sammt und sonders herübernahm. Die Bezeichnung des Tempelweihefestes in 1, 18 als die Tage τοῦ πυρός, die unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet, hat er gleichfalls herübergenommen, ohne zu bedenken, dass sie in die Erzählung mit dem geringen jüdischen Anstrich nicht passt. Die auch von Keil angeführte Mittheilung Strabo's (XVI, 738), περὶ Ἀρβηλα δὲ ἔστι καὶ Δημητρίας πόλις· εἶθ' ἡ τοῦ νάφθα πηγὴ καὶ τὰ πυρὰ καὶ τὸ τῆς Ἀναίας ἱερόν, in der eine berühmte Naphtaquelle, Feuer und ein Heiligthum der Anaia neben einander genannt werden, führt mich auf die Vermuthung, dass unser Verfasser seine Geschichte über das Fest des heiligen Feuers aus derselben Vorlage genommen hat[2]), der er den Bericht über die Plünderung des Heiligthums der Nanäa entlehnt hat, somit wahrscheinlich Polybius, der im selben Zusammenhange die Verehrung der Naphtaquellen bei den Persern geschildert haben kann.

Was nun noch einzelne Punkte der Erzählung betrifft, so ist auch hier auf einige störende Schwierigkeiten im Wortlaute hinzuweisen. In 1, 30 heisst es: οἱ δὲ ἱερεῖς ἐπέψαλλον τοὺς ὕμνους; das Verbum ἐπιψάλλω bedeutet ‚zu Etwas singen', wie in ähnlichem Zusammenhange in Antiquit. IX, 11, 3 καὶ οἱ μὲν ἔθυόν τε καὶ ὡλοκαύτουν, οἱ δὲ Λευῖται προεστῶες ἐν κύκλῳ, μετὰ τῶν μουσικῶν ᾖδον ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ ἔψαλλον, οἱ δὲ λοιποὶ ἱερεῖς βυκάνας ἔχοντες ἐπεσάλπιζον τοῖς ὑμνωδοῦσι das von den Priestern gebrauchte ἐπισαλπίζω die Begleitung des levitischen Gesanges mit Trompetenstössen. Was hier mit Gesang begleitet wird, ist nicht ganz klar; sonst sind es Opferhandlungen, während deren die Tempelsänger Psalmen vortragen. hier aber geht der Meldung über den Gesang der Lieder unmittelbar ein längeres Gebet voran, so dass man bei dem Verfasser die Vorstellung annehmen

[1]) Siehe die Zusammenstellung bei Justi, Geschichte des alten Persiens, Seite 78.

[2]) Vgl. πυρά in 1, 22 mit der Meldung Strabo's.

müsste, dass das Gebet von Psalmengesang begleitet wurde, oder dass ὕμνοι das Gebet selbst bezeichnen. Beides ist unwahrscheinlich Es scheint vielmehr, dass sich ursprünglich Vers 30 an 23 anschloss und das Gebet eingeschoben ist. Hierdurch erklärt sich auch, was Grimm hiezu bemerkt, dass diese Stelle den einzigen Fall einer von öffentlichem feierlichem Gebet begleiteten Opferhandlung darbietet; wir sehen nämlich, dass, obgleich wir auch in der jüdisch-hellenistischen Litteratur solchen eingeschobenen Gebeten, und auch Priestern in den Mund gelegt, begegnen (II. Makkab. 3, 15, III. Makkab. 2, 1—20; 6, 2 – 15), an Ausnahmen nicht ohne Weiteres zu glauben ist. Nun tritt zu der genannten Schwierigkeit noch eine andere hinzu; es heisst nämlich in Vers 23: „Jonathan fing an und die Uebrigen stimmten laut ein", was man sich bei einem Gebete nur schwer vorstellen kann. Die Ausleger verweisen uns auf Judith 16, 1 καὶ ἐξῆρχεν Ἰουδὶθ τὴν ἐξομολόγησιν ταύτην ἐν παντὶ Ἰσραὴλ καὶ ὑπερεφώνει πᾶς ὁ λαὸς τὴν αἴνεσιν ταύτην; da ist jedoch von einem Dankpsalm die Rede, der vorgetragen wird, und die Stelle kann nicht als Parallele dienen. Ebenso dürfte es in Antiquit. VIII, 4, 4 sein, ὁ δὲ βασιλεὺς εὐλογεῖν τε ἤρξατο καὶ τὸ πλῆθος ταὐτὸ παρόρμα[1]). Es folgt hieraus, dass dieser Theil in Vers 23 nicht zu dem ersten Satze desselben passt und gleichfalls zu dem eingeschobenen Stücke gehört, wofür besonders die durch nichts gerechtfertigte Wiederholung von οἱ ἱερεῖς spricht[2]). Beachtung verdient noch die Meldung in 1, 30, dass die Psalmen beim Opfer von Priestern gesungen wurden Es empfiehlt sich natürlich als das Einfachste, an Stelle derselben die Leviten zu setzen, wie es Brüll[3]) gethan, indem er hier die Verkennung des hebräischen Originals von Seiten des Uebersetzers annahm. Doch berechtigt der Widerspruch gegen den palästinischen Brauch in einem hellenistischen Berichte, wenn nicht auch andere Gründe vorhanden sind, noch nicht zur Aenderung des Wortlautes. Wir finden auch in Antiquit. VIII, 4, 1 in der Schilderung des Festzuges bei der Ueber-

---

[1]) Unsere Stelle entspricht Esra 3, 11 wo von den Leviten gesagt wird, ויענו בהלל ובהודות ליי כי לעולם חסדו . . . . וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל ליי dass sie ein Danklied anstimmen und das Volk mit einem Ausruf des Jubels einfällt.

[2]) Genau so, wie oben in 1, 12. Auch ὡς Νεεμίαν ist schwierig und dürfte von einem Leser herrühren, der hier die Erwähnung Nehemia's vermisste.

[3]) Jahrbücher für jüdische Geschichte VIII, Seite 31 ff.

tragung der Bundeslade in den von Salomo erbauten Tempel die Leviten sowohl das Opferblut und das Räucherwerk handhaben, als auch als Sänger und Chorführer fungiren, und der Verfasser scheint die strenge Scheidung der Priester und Leviten nicht zu kennen. Nun ist es auf Grund mehrerer Anzeichen unzweifelhaft, dass diese Schilderung des Josephus, wie noch andere kurze Mittheilungen, die zwischen die der Bibel entlehnten Stücke eingefügt sind, aus hellenistischer Vorlage stammen, was ja auch von II Makkab. 1, 18 36 mit Sicherheit behauptet werden kann[1]). Da die Nichtunterscheidung zwischen Priestern und Leviten im Opferdienste weder der Bibel, noch den thatsächlichen Verhältnissen in Jerusalem entspricht, so haben wir hierin entweder einen aus der Vorlage unverändert herübergenommenen Satz[2]) oder eine dem Cultus im Oniastempel entsprechende Mittheilung zu sehen.

Im Zusammenhange mit dem, oben als vom jüdischen Bearbeiter herrührendes Einschiebsel erkannten Gebete muss als inhaltsverwandt auch 2, 17—18 kurz besprochen werden, um zugleich das Verhältniss dieser beiden Verse zum Briefe zu erörtern. Liest man nämlich Vers 2, 16, in welchem die Juden in Aegypten in Form eines Briefes eingeladen werden, die Tage der Tempelweihe zu begehen, und dann den unmittelbar darauf folgenden Vers 2, 17, wo die Hoffnung ausgesprochen wird, dass Gott Israel in Jerusalem vereinigen werde, so findet man alsbald, dass zwischen beiden weder innerlich, noch äusserlich ein Zusammenhang besteht. Hinzukommt merkwürdigerweise auch hier eine Reihe sprachlicher Unebenheiten, die am deutlichsten für die hier vorgenommene künstliche Verknüpfung nicht zusammengehöriger Bestandtheile in dem Briefe sprechen. Freilich suchen die Ausleger diese Störungen zu rechtfertigen, während sie andererseits das Griechisch des Sendschreibens als gut bezeichnen. Man vermerkt nämlich in 2, 18 ein Anakoluth, „indem der Schriftsteller bei Beginn des 17. Verses bloss ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει als Prädikatssatz zu ὁ δὲ θεὸς κτλ. im Sinne hatte, diese Construction aber vergessend ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει von ἐλπίζομεν abhängen lässt; mit ἐλπίζομεν γάρ aber fuhr er fort, in der

[1]) Vgl. auch das Gebet Salomo's in Antiquit. VIII, 4, 4, das zwischen die beiden, aus II. Chron. 7, 3 und 4 genommenen Sätze eingeschaltet ist.

[2]) Vgl. die Schilderung des Opferdienstes der Magier bei Pausanias 5, 27, 5, 6: Duncker; Geschichte des Alterthums IV, Seite 151.

Meinung, den voraufgehenden Satz vollendet zu haben etwa in der Form ὁ δὲ θεός ἐστι ὁ σώσας κτλ." (Grimm Seite 59). Ich glaube kaum, dass man sonst einem griechischen Satze, der weder poetisch noch rhetorisch sein will, noch so construirt ist, dass ein Anakoluth erklärlich wäre, solche Gewalt anthut, um derartige Erscheinungen zu erklären. Nun fährt Grimm noch folgendermassen fort: „Die Partikel γάρ nach ἐλπίζομεν lässt sich kaum anders, als in ihrer durch die Etymologie (γέ und ἄρα) begründeten ursprünglichen Bedeutung fassen, profecto igitur, sane rebus ita comparatis, ja unter solchen Umständen", vgl. auch Keil Ist es statthaft, in der einfachsten Prosa solche gesuchte Bedeutungen anzunehmen? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, dass der im Ganzen und durch einzelne Wörter störende Satz ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι später hinzugekommen ist, ohne dass ihn sein Urheber der Umgebung angepasst hätte? Es ist nun ferner beachtenswerth, dass die beiden Verse genau dieselben, ganz eigenthümlichen Gedanken enthalten, wie das Gebet in 1, 24—29. Hier wird nämlich in 1, 26 auffallenderweise gesagt: „Nimm an das Opfer für dein ganzes Volk Israel" und das ganze Volk betont, wobei der Verfasser offenbar an den im Exile lebenden Theil desselben denkt. Dieses erhellt noch aus dem weitern Satze des Gebetes: „Versammle unsere Zerstreuten, befreie, die Knechte sind unter den Heiden, die Verachteten und Verabscheuten sieh an", wo es sich ja ohne Zweifel um das in Mitten eines heidnischen Volkes wohnende und von demselben gedrückte Israel handelt. Bezeichnend ist hierfür noch die Bitte in Vers 27: „Pflanze Dein Volk an Deine heilige Stätte, wie Moses gesagt", was sich gleichfalls nur auf Juden ausserhalb Palästina's beziehen kann. All' dieses finden wir nun zum Schlusse des Briefes in Vers 18 wieder; erstens die Betonung des ganzen Volkes, dann den Wunsch, dass Gott dasselbe von unter dem Himmel versammeln möge, drittens, dass er es an die heilige Stätte bringe, viertens die Thatsache, dass die in der Fremde lebenden Brüder leiden, die in der hier ausgesprochenen Zuversicht, dass sich Gott ihrer erbarmen werde, vorausgesetzt wird, endlich den Hinweis auf die Verheissung in der Thora[1]).

[1]) Gemeinsam ist ihnen auch noch ein anderer Punkt. In 2, 17 heisst es: „Gott, der sein ganzes Volk errettet und Allen das Erbtheil und das Königthum, das Priesterthum und die Heiligung verliehen hat"; diesem entspricht in 1.25: „Der Du die Väter zu Auserwählten gemacht und sie geheiligt hast, . . . beschütze Dein Erbtheil und heilige es."

Wir sehen somit, dass beide Stellen dieselbe Lage und Stimmung der Juden ausdrücken, und es ist daher wahrscheinlich, dass sie Einem Verfasser angehören. Die Schilderung selbst kann nicht, wie es der Zusammenhang erwarten liesse, die Lage der Juden in Babylonien zum Gegenstande haben; denn so weit uns die Geschichte derselben aus den Reden der im Exile wirkenden Propheten bekannt ist, befanden sich jene nie in einer so gedrückten Lage, wie sie 1, 27 voraussetzt, wenn auch der Ausdruck auf Jesaia 49, 7 hinzuweisen scheint. Ich glaube vielmehr, die Beschreibung auf die Juden in Aegypten beziehen zu dürfen, die allein in den ganzen Zusammenhang passen, abgesehen davon, dass zur Zeit, als dieselbe verfasst wurde, kein Land so viel Juden beherbergte, wie eben Aegypten, und die Judäer mit keinem Theile der Diaspora so rege Verbindungen unterhielten, wie mit den aegyptischen Brüdern. Und da lässt sich auch die Zeit annähernd bestimmen, deren Verhältnisse dieser Schilderung zu Grunde liegen. Es sind uns zwei Zeitpunkte bekannt, auf welche diese bezogen werden kann, nämlich die ersten Jahre des Ptolemäus Physkon nach Contra Apionem II, 5 und die Verfolgungen unter Kaiser Caligula. Doch kennen wir die Lage der Juden in Aegypten unter den Ptolemäern so wenig, dass wir die alleinstehende Meldung des Josephus weder ablehnen, noch bestätigen können. Was wir aber über den Charakter Ptolemäus Physkon's, besonders über sein Verfahren den Griechen und den Anhängern seines Bruders gegenüber wissen[1]), lässt die Grausamkeit gegen die Juden, wie sie Josephus übermittelt, nicht unmöglich erscheinen[2]). Doch müsste, wenn sich 1, 27 auf den Vorfall unter Ptolemäus Physkon bezöge, hier irgend ein, wenn auch noch so leiser

---

Aus dieser Uebereinstimmung der beiden Sätze folgt vor Allem, dass der erste, der so viele Deutungen erfahren hat (siehe Grimm und Keil), sich auf die Erwählung Israels zum heiligen Volke Gottes bezieht und seine Königszeit schildert. Was die Heiligung des Volkes von Seiten Gottes bedeutet, ist streitig; aber der Parallelismus in 1, 26 weist auf die Erlösung hin; vgl. auch Jesaia 41, 14, 20; 43, 3; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5, wo קדוש ישראל mit גואלך verbunden erscheint.

[1]) Vgl. den Bericht bei Athenäus IV, 184c im Namen des Andron oder Menekles; siehe Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur I, Seite 452, Note 90 und II, Seite 392.

[2]) Die Behandlung dieser Frage bei Willrich, Juden und Griechen, Seite 142ff., wie überhaupt seine von Bertholet (Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, an mehreren Stellen) nach Gebühr beurtheilte Methode bedarf als frivol und ganz unwissenschaftlich nicht der Widerlegung.

Hinweis auf die ganz eigenartige Verfolgung vorhanden sein. Aber auch abgesehen hievon, entspricht die Darstellung den länger anhaltenden Bedrückungen der alexandrinischen Juden unter Caligula besser, und jedes Wort findet in den uns aus Philo bekannten Zuständen seine Bestätigung. Dazu stimmt aber auch die Häufung der Eigenschaften Gottes in 1, 24, 25, von denen jede die Macht Gottes der des Kaisers gegenüberstellt, wie es besonders ὁ μόνος βασιλεύς und das noch zweimal gesetzte μόνος zur Genüge zeigt; ferner die Aehnlichkeit mit III. Makkab. 6, 2—15, dem Gebete des Priesters Eleasar für die zum Tode durch Zertreten von Elefanten verurtheilten Juden, das sich, nach fast allgemeiner Annahme, gleichfalls auf die Verfolgung unter Caligula bezieht. Wir haben somit in diesem Gebete das eines Zeitgenossen der Beiden, wahrscheinlich das eines alexandrinischen Juden, (vgl. 2, 17), welches hier, vielleicht aus einem grösseren Berichte genommen, als Gebet der Priester unter Nehemias eingeschaltet wurde. Ob der Verfasser desselben mit dem Bearbeiter der Geschichte Nehemias' identisch oder jünger ist, lässt sich nicht entscheiden; sicher scheint mir aber, dass der Urheber der ganzen Compilation die ganze Erzählung mit dem Gebete vorgefunden und wahrscheinlich den störenden Satz in 2, 18 und ὡς Νεεμίου in 1, 23 eingefügt hat. Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass die beiden letzten Sätze in 2, 18 nicht mehr zu dem von uns betrachteten Stücke gehören, da sie davon inhaltlich völlig verschieden sind und wieder von den Vorgängen in Jerusalem handeln[1]); sie sind, wie es scheint, Bestandtheile des in 2, 16 unterbrochenen Sendschreibens und entsprechen dem Anfange desselben in 1, 11.

c) Die Bergung des Zeltes und der Lade in II. Makkab. 2, 1—8.

Wie die bisher untersuchten Theile des Briefes, so steht auch die Erzählung von der Bergung der Tempelgeräthe durch Jeremias in 2, 1—7 in keinem Zusammenhange mit dem Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten. Ich habe bereits oben die Gründe angeführt, welche die Ausleger in der Voraussetzung, dass der ganze Brief einheitlich sei, bei dem Verfasser für die Aufnahme dieser Erzählung annehmen;

[1]) Auch die Wiederholung des τόπος in Vers 18, die durch nichts gerechtfertigt ist, zeigt, dass die beiden Sätze nicht demselben Verfasser angehören, wie wir dasselbe auf Grund der gleichen Beobachtung in 1, 12, 13 und 1, 23 festgestellt haben.

es sollte hiermit das Fehlen des wichtigsten Theiles der Tempelheiligthümer im zweiten Tempel erklärt und die auf der Verkündigung des Propheten Jeremias beruhende Zuversicht ausgesprochen werden, dass die fehlenden Geräthe wieder zum Vorschein kommen werden In Wirklichkeit mag der Erzählung diese Absicht zu Grunde liegen; aber es ist mir völlig unverständlich, was eine solche in einem Briefe bezweckt, der die Juden in Aegypten zur Feier des makkabäischen Tempelweihefestes einlädt. Waren ja dieselben Geräthe auch vor der Entweihung des Tempels durch Antiochus Epiphanes nicht vorhanden, und die Makkabäer bedurften keiner besonderen Rechtfertigung, die nicht auch für den zweiten Tempel überhaupt seit seinem Bestande hätte angeführt werden müssen. Und abgesehen hiervon, lässt sich in 2, 1—8 nicht ein Wort ausfindig machen, das die Zugehörigkeit desselben zu dem Briefe auch nur andeuten würde, so dass wir diesen Bericht ebenso, wie die bisher behandelten, als fremden Bestandtheil ausscheiden und als selbständige Erzählung betrachten müssen. Dieses bezeugen am deutlichsten gleich die ersten Zeilen der Geschichte, die, wie es ausser dem Inhalte auch der wiederholte Hinweis auf die Quelle derselben kenntlich macht, aus zwei Theilen besteht. Der Inhalt von Vers 2—3 ist nämlich die Ermahnung der in die babylonische Gefangenschaft Wandernden von Seiten des Propheten, dass sie Gottes nicht vergessen, wenn sie die Götzenbilder in der Fremde sehen. Diesem geht nun die Mittheilung voran, Jeremias habe den Weggeführten befohlen, vom Altarfeuer zu nehmen. Es ist geradezu unbegreiflich, wie man diesen widersinnigen Wortlaut ohne jeden Hinweis auf das Unverständliche desselben auslegen konnte; denn welchen Zweck soll es für die Auswandernden gehabt haben, dieses Feuer mitzuführen? Freilich, so wird man sagen, denke auch der Verfasser nicht hieran, sondern er hat blos die Männer im Auge, von denen er einige Zeilen tiefer erzählt, dass sie im Auftrage Jeremias' die Tempelgeräthe auf den Berg Nebo bringen; aber hiervon steht in 2, 1 kein Wort. Allerdings verweist uns hier der Verfasser auf den vorhergehenden Abschnitt, aber da zeigt sich erst recht, dass die beiden auf einander folgenden Berichte nicht zusammengehören. Denn in 1, 19 wird erzählt, die frommen Priester hätten vom Feuer des Altares im Geheimen genommen, von einem Auftrage Jeremias' ist dort keine Rede, dieser wird im Abschnitte nicht einmal erwähnt. Das ergiebt mit Sicherheit, dass 2,

1 - 8 und 1, 19—36 nicht von einem Verfasser sind; ferner, dass 2, 1 von Jemand herrührt, dem beide Erzählungen vorlagen und der sie durch den genannten Hinweis verbinden wollte, nachdem er sie in einen Rahmen, in den Brief, eingefügt hatte. Wen aber diese Erwägungen von der Mehrheit der Verfasser nicht überzeugen sollten, der prüfe das Wortgefüge und die Satzverbindung in 2, 1—2; da wird ganz überflüssigerweise das Subject ὁ προφήτης und οἱ μεταγινόμενοι wiederholt, und Ἰερεμίας ὁ προφήτης nimmt im Satze eine so unnatürliche Stellung ein, dass man sich vergeblich abmüht, sie zu rechtfertigen, während es ganz klar ist, dass der störende und unrichtige Zusatz allein diese Unebenheiten verursacht hat. Es ist somit von ὅτι bis zu Ende des 1. Verses als die Bemerkung des Compilators anzusehen, und es bleibt nur Jeremias, der Prophet, als das Subject des folgenden Satzes übrig.

Die Quelle dieses zwei Verse umfassenden Berichtes giebt uns der Compilator in 2, 1 mit ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς an. Man hat mit Recht den Brief des Jeremias als dieselbe vermuthet, dessen Inhalt in der That, wenn auch in sehr gedrängter Kürze, hier wiedergegeben ist[1]). Allerdings ist es möglich, dass ihm nicht der umfangreiche Brief, sondern nur ein Auszug aus demselben vorlag. Was den zweiten Bericht anbelangt, wo der Prophet Jeremias den Auftrag ertheilt, dass ihm das Zelt und die Lade auf den Berg Nebo nachgeführt werde, wo er dieselben in einer Höhle verbarg, so ist hierfür als Quelle ἡ γραφή genannt Die Verschiedenheit der Bezeichnungen lässt auf zwei verschiedene Vorlagen schliessen; doch scheint das Fehlen jedweder näheren Bestimmung bei der zweiten, wie bei der ersten, dieselben als den Lesern bekannt vorauszusetzen. Lassen sich dieselben irgendwo wiederfinden? In den erhaltenen apokryphischen Schriften ist keine Spur einer auch nur ähnlichen Geschichte zu finden; doch dass sie schon früh bekannt war, zeigt die Erwähnung der hier erzählten Thatsache bei Eupolemus[2]), dass Jeremias bei der Plünderung des Tempels durch Nebu-

[1]) Was hiergegen von Zöckler (Die Apokryphen, zur Stelle, vgl. Schürer II, Seite 726) und Anderen eingewendet wird, dass nämlich der Brief Jeremias' von dem in Vers 4—8 Erzählten nichts weiss, entfällt, nachdem wir gesehen haben, dass es verschiedene Berichte sind. Siehe noch weiter unten.

[2]) Eusebius, Praeparatio Evangelica IX, 39, 454 d; Freudenthal, Hellenistische Studien, Seite 230.

kadnezar nur die Lade und die Tafeln zurückbehielt[1]). Trotzdem lässt sich über die von dem Compilator benützte Schrift Etwas mit Wahrscheinlichkeit ermitteln. Es lassen sich nämlich die mit biblischen Personen sich befassenden und die biblischen Berichte erweiternden apokryphischen Erzählungen ihrer äussern Beschaffenheit und dem Verhältnisse nach, in dem sie zur Bibel stehen, in zwei Gruppen theilen: in solche, die selbständig als ein grösseres, mehrere Abschnitte umfassendes Buch oder als eine Schrift von geringem Umfange den gewählten Gegenstand bearbeiten, den Stoff, die Personen oder den Rahmen wohl der Bibel entlehnen, sonst aber auf dieselbe keine weitere Rücksicht nehmen, wie z. B. die Bücher Tobit, Judith, Baruch, der Brief des Jeremias, die Geschichte der Susanna, die von Bel und dem Drachen; und zweitens in solche, die keine selbständigen Erzählungen mit in sich abgeschlossener Handlung bilden, sondern eine in der Bibel nur kurz berichtete Thatsache zum Gegenstande der Darstellung nehmen und dieselbe legendarisch ausmalen. Diese sind ihrer ganzen Anlage nach als Ergänzungen des biblischen Berichtes aufzufassen und entweder thatsächlich im griechischen Texte zur betreffenden Stelle überliefert, wie die Zusätze zu Esther und Daniel, oder stehen wohl gesondert, wurden aber vom Verfasser als Zusätze, die eine Lücke zwischen zwei Versen ausfüllen, geplant und gestaltet; wie z. B. das Gebet Manasse's, das in den meisten Handschriften im Anhang zu den Psalmen steht, aber zu II. Chron 33, 12—13 gehört[2]). Es fragt sich nun, welcher Art die Erzählung von der Bergung des Feuers durch Jeremias gewesen sein mag. Der geringe Umfang derselben lässt vermuthen, dass sie der zweiten Gruppe zuzuzählen ist, und sie schloss sich wahrscheinlich einer Schilderung der Tempelzerstörung an. In diesem Zusammenhange dürfte sie Eupolemos gekannt haben, denn seine früher genannte Meldung lautet: τὸν δὲ χρυσὸν τὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ

[1]) Es ist bereits oben Seite 499 auf die Stelle im christlichen Adambuche (ed. Dillmann, Seite 130; Malan, Seite 196) hingewiesen worden, wo nicht Jeremias, sondern der Priester Simon vor dem Feldherrn Nebusaraddan Gnade findet und die Erlaubniss erhält, aus dem Hause der Schriften die Asche der verbrannten Bücher zu holen, die er in ein Gewölbe thut; zugleich nimmt er ein Rauchfass von Erz, füllt es mit Feuer und reinem Weihrauch und hängt es im selben Gewölbe auf. Vgl. Charles, The Apocalypse of Baruch, Seite 168.

[2]) Siehe Schürer II, Seite 720.

ἄργυρον καὶ χαλκὸν ἐκλέξαντα εἰς Βαβυλῶνα ἀποστεῖλαι χωρὶς τῆς κιβωτοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πλακῶν· ταύτην δὲ τὸν Ἱερεμίαν κατασχεῖν. Die Zerstörung des Heiligthums findet sich bekanntlich in II. Reg. 25, Jerem. 52 und II. Chron. 36 beschrieben, und da an den beiden erstgenannten Stellen die ausführliche Aufzählung der nach Babylon geführten Tempelgeräthe gegeben ist, wie sie Eupolemos im Zusammenhange mit seinem Berichte von der Bergung der Lade und der Tafeln im Auszuge darbietet, so könnte die Legende als Ergänzung zu einem der beiden Abschnitte, am besten zu Jerem. 52 gedacht und vielleicht auch hinzugefügt worden sein. Wenn man jedoch berücksichtigt, dass die wenigen, auf die Propheten und die Könige bezüglichen apokryphischen Erzählungen, so weit sie nicht in selbständigen Schriften bearbeitet sind, wie das Martyrium Jesaias', das Gebet Manasse's und andere, an die Chronik und nicht an die Bücher der Könige sich anlehnen und dass die Hellenisten die Königszeit mit Vorliebe auf Grund der Chronik bearbeiteten[1]), so wird man es für wahrscheinlicher halten müssen, dass auch diese Erzählung als Zusatz zu II. Chron. 36, 18 abgefasst wurde[2]). Die Quelle, aus der der Compilator die Erzählung genommen, wäre demnach eine Geschichte der Tempelzerstörung im Anschlusse an die eben genannte Bibelstelle.

Doch ist zur genaueren Kenntniss derselben vor Allem der ganze Inhalt unserer Erzählung anzugeben, wozu wieder die Feststellung der Grenze dieser letztern nach unten nothwendig ist, da es den Eindruck macht, als ob der Bericht nicht abgeschlossen wäre. Da ist abermals auf die bereits mehrere Mal gemachte Wahrnehmung hinzuweisen, dass das gestörte Satzgefüge und der unterbrochene Zusammenhang als Merkmale des Eingriffes von Seiten des Compilators gelten dürfen, da man kein Recht hat, anzunehmen, der Verfasser der Erzählung habe plötzlich ohne Grund Sprache und Zusammenhang vernachlässigt. Liest man nun aufmerksam den letzten Satz in Vers 8: „Die Herrlichkeit des Herrn und die Wolke wird gesehen werden, wie sie auch Moses sich offenbarte, wie auch Salomo bat, dass der Tempel besonders geheiligt werde",

[1]) Siehe Freudenthal, Hellenistische Studien I, Seite 106, Note 1.

[2]) Freilich entspricht sie dann Eupolemos nicht; doch hat dieser, wie aus seiner Beschreibung des salomonischen Tempelbaues ersichtlich ist, den Parallelbericht in den Büchern der Könige herangezogen, um die Darstellung der Chronik, die er der seinigen zu Grunde gelegt, zu ergänzen.

so sieht man, dass derselbe nicht ganz der Erwartung entspricht. Man erwartet, dem Hinweis auf Moses entsprechend, dieselbe Thatsache von Salomo, und so hat schon Vulgata, die Schwierigkeit der Wendung empfindend, übersetzt: sicut quum Salomon petiit, ut sanctificaretur magno Deo, manifestabat haec. Nun folgt unmittelbar hierauf ein kurzer Bericht darüber, wie sich Gott Moses und Salomo in gleicher Weise offenbarte, und man könnte den Theil von Vers 8, der von derselben Thatsache zu sprechen scheint, als Einleitung desselben ansehen. Doch während in Vers 8 vom Erscheinen der Herrlichkeit Gottes und von der Wolke erzählt wird, befasst sich der folgende mit dem Herabfallen des himmlischen Feuers, so dass es nicht möglich ist, beide Verse als einem Berichte angehörig zu betrachten. Es ergiebt sich hieraus, dass 2, 9—12 nicht mehr zu der Erzählung von Jeremias gehört und der Schlussatz von Vers 8, der zwischen beiden eine künstliche, aber nicht entsprechende Verbindung herzustellen versucht, vom Compilator eingefügt ist[1]).

Was nun Vers 9—12 betrifft, so zeigt die noch sichtbare Anlage der wenigen Zeilen, dass es dem Verfasser um den Nachweis dessen zu thun war, dass der König Salomo bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels genau so verfuhr, wie Moses bei der Stiftshütte, und von Gott auch desselben Gnadenzeichens theilhaftig wurde. Moses nämlich betet, da fällt Feuer vom Himmel und verzehrt das Opfer; das Gleiche findet bei Salomo statt, was der Verfasser nicht nur durch die inhaltliche Wiederholung des eben Berichteten, sondern durch die nochmalige Setzung derselben Worte ausdrückt. Bei diesem Sachverhalte muss es auffallen, dass Vers 12 „Auf diese Weise feierte auch Salomo die acht

[1]) Es scheint mir, dass auch Vers 7 nicht unversehrt geblieben ist; denn wenn auch der letzte Theil desselben an Zachar. 1, 12 eine Parallele hat, so will es mir dennoch nicht einleuchten, dass der Verfasser gesagt haben sollte, Gott werde erst das Volk versammeln und sich nachher gnädig erweisen. Man beachte auch noch, dass die Hoffnung auf die Wiedervereinigung Israels sich in 1, 27 und 2, 18 ebenfalls findet und zwar mit demselben Worte, somit in Theilen des Briefes, die nicht mehr aus den vom Compilator verwendeten Erzählungen selbst herzurühren scheinen. Sowohl im Gebete des Nehemias, als auch in der dem Jeremias in den Mund gelegten Verkündigung soll vielleicht der Gedanke ausgesprochen werden, der Tempel in Jerusalem werde erst dann seine frühere Vollkommenheit und die Gnade Gottes wiedererlangen, wenn Israel, das aus den Juden in Palästina und Aegypten besteht, vereint sein werde.

Tage" allein steht, ohne dass die entsprechende Meldung über Moses voranginge, dass er die Einweihung der Stiftshütte acht Tage feierte[1]). Das lässt auf eine Kürzung des ursprünglichen Berichtes schliessen, wofür auch die völlige Zusammenhanglosigkeit von Vers 11 spricht[2]), sowie das mir nicht ganz klare syntaktische Verhältniss von Vers 10 zu 9 und das Fehlen des Subjectes in dem letztern. Allerdings geht Salomo im Nominativ voran und darnach wird der Satz auf ihn bezogen, wofür besonders ὡς σοφίαν ἔχων geltend gemacht werden kann; man vergesse jedoch nicht, dass Vers 8 und 9, denen man ein gemeinsames Subject zuschreibt, keine Verbindung unter einander zeigen. Nun kommt noch hinzu, dass hier vom Opfer der Einweihung und der Vollendung des Heiligthums in auffallender Reihenfolge gesprochen wird, was bei Grimm und Keil eine sehr gekünstelte Erklärung gefunden hat. Man beachte den Wortlaut ἀνήνεγκε θυσίαν ἐγκαινισμοῦ καὶ τῆς τελειώσεως τοῦ ἱεροῦ, für den keine Variante eines Codex überliefert wird, der somit als gut erhalten gelten darf. Hat man nun ein Recht, da der Artikel bei ἐγκαινισμοῦ fehlt, während er neben τελειώσεως steht, τοῦ ἱεροῦ auf beide zu beziehen? Ich glaube, kaum. Andererseits setzt die Feier der Vollendung des Heiligthums entweder grosse Hindernisse, die zu bewältigen waren, oder Unterbrechungen und Störungen voraus; aber weder diese noch jene waren bei dem Tempelbau Salomo's vorhanden. Dagegen sind uns beide beim Baue des zweiten Tempels und der Stadtmauern Jerusalems bekannt, und wir erinnern uns noch, dass nach der Darstellung des Josephus Nehemias das Heiligthum vollendet, nach 1, 18 auch gebaut hat, und dass laut diesem Verse, er darnach ein Opfer darbrachte. Soll das Subject in 2, 9 Nehemias sein? Hiedurch

---

[1]) Es als Hinweis auf Juda Makkabi zu beziehen, wie Grimm und Keil thun, ist unbegründet.

[2]) Selbst wenn man den Satz von seiner jetzigen Stelle entfernt und, wie Bruston in Stade's Zeitschrift 1890, Seite 116, Note 2 vorschlägt, in Vers 10 einfügt, gewinnt man keinen verständlichen Zusammenhang. Ich vermuthe, dass der Verfasser der ursprünglichen Erzählung dem nicht fernliegenden Vorwurf begegnen wollte, dass das von Moses erflehte himmlische Feuer nebst dem Einweihungsopfer auch ein anderes verzehrte, das nicht hätte verbrannt werden sollen, wie es in der That von Moses gesucht wird, was gegen die Göttlichkeit des Feuers spricht. Hierauf lässt der Verfasser Moses selbst rechtfertigend sagen, dass das Opfer mit Recht verbrannt wurde, weil es nicht, wie vorgeschrieben, gegessen ward.

würden alle oben aufgezählten Schwierigkeiten beseitigt[1]). Ausserdem findet diese Vermuthung in Vers 13 eine Bestätigung; da heisst es nämlich: „Es wurde auch in den Schriften und in den Denkwürdigkeiten des Nehemias dasselbe erzählt und wie er eine Büchersammlung gründete", wo es syntaktisch ebenso wenig feststeht, wer hier gemeint ist, wenn es auch auf Grund der Quelle, der dieser Bericht seine Angaben verdankt, freilich kaum zweifelhaft ist, dass von Nehemias die Rede ist. Nun besagt das καὶ in ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς . . . τὰ αὐτά deutlich, dass auch das Vorhergehende von demselben sprach, und wenn in dem ganzen kurzen Absatze von Nehemias gesprochen wird, so hat auch das Fehlen des Subjects hier nichts Störendes In demselben Zusammenhange wurde auch berichtet, dass Nehemias das Einweihungsfest acht Tage feierte, nachdem vorher ausgeführt war, dass er ganz dem Verfahren Moses' und Salomo's sich anschloss; nur hat die vom Compilator vorgenommene Kürzung, welche die Anpassung dieses Berichtes an den vorhergehenden bezweckte, heillose Verwirrung angerichtet. Es ist auch möglich, wenn auch nicht zu erweisen, dass diese Zeilen ursprünglich die Fortsetzung von 1, 18 36 bildeten, indem sie die Dauer des Festes und die Einzelheiten über die Einweihung beschrieben; freilich hätten sie in 1, 21 ihren entsprechenden Platz haben müssen, was gegen ihre Zugehörigkeit zu der Schilderung im ersten Kapitel spricht[2]).

Als Quelle dieser kurzen Mittheilung ist in Vers 13 ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν angegeben, eine Angabe, die durch die Nennung zweier Vorlagen grosse Schwierigkeiten bereitet und von den Auslegern dahin erklärt wird, dass der zweite Theil in derselben nur

---

[1]) Vers 2, 9 beginnt mit διεσαφεῖτο δὲ καὶ ὡς σοφίαν ἔχων, wofür Cod. 93 bekanntlich διεσοφίσατο darbietet und auch Vulgata ‚magnifice enim sapientiam tractabat' Aehnliches wiederspiegelt. Bruston a. a. O. entscheidet sich für diese Leseart, für die auch der Umstand spricht, dass διασαφεῖτο als Hinweis auf einen Bericht nicht der in 2, 1 und 13 beobachteten Anführungsweise unseres Compilators entspricht, indem die Angabe der Quelle fehlt. (Siehe jedoch weiter.) Gegen dieselbe spricht, dass sie eine durch Nichts begründete Wiederholung mit ὡς σοφίαν ἔχων ergiebt, die allerdings bei unserem Compilator auch in 1, 12, 23; 2, 1, 18 vorkommt.

[2]) Auch lassen sie ein Herabfallen göttlichen Feuers vom Himmel erwarten, wie bei Moses und Salomo, während 1, 18—36 nur die Entzündung des Naphta durch Sonnenstrahlen beschreibt.

die nähere Bezeichnung des ersten geben wolle[1]), ohne dass sie aber hiefür auch nur den Schein eines Beleges anführen können. Es scheint mir aber hierin wieder das Ergebniss des Verfahrens unseres Compilators vorzuliegen; er nannte in 2, 1 die Quelle der von ihm mitgetheilten Ermahnung Jeremias' an die Exulanten mit ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς, in 2, 4 die des Berichtes von der Bergung der Lade mit ἐν τῇ γραφῇ. Er hätte dasselbe in 2, 8–9 thun müssen, als er von Moses, Salomo und Nehemias zu sprechen anfing, unterliess es aber, weil er diese Mittheilung mit der vorhergehenden ohne Unterbrechung verschmelzen wollte, und fügte zum Schlusse die Angabe hinzu, dass dieselbe ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς sich fand. Nun folgt eine neue Meldung über die Büchersammlung des Nehemias, die sich nicht mehr in derselben Vorlage fand, sondern einer andern, den eben ausdrücklich genannten Denkwürdigkeiten entlehnt wurde; dieselbe enthielt aber auch das, was er vorher aus den ἀναγραφαί angeführt hatte, weshalb beide Quellen zusammengestellt werden. Was die Denkwürdigkeiten Nehemias' selbst betrifft, so lässt sich aus dem hier Gegebenen nur so viel schliessen, dass dieselben die Geschichte Nehemias' in einer ohne Zweifel über die Bibel hinausgehenden Weise dargestellt haben und wahrscheinlich auch die Erzählung von der Tempel- und Mauerweihe, die Nehemias vollzogen, enthielten und mit der von Josephus in der Behandlung dieses Mannes benützten Quelle verwandt sind. Zur näheren Bestimmung derselben ist auch das über die Büchersammlung des Nehemias Berichtete von Werth. Dieselbe soll τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων enthalten haben. Die letzteren können, wie mit Recht betont wird, nicht bloss die im kanonischen Esra enthaltenen Briefe sein, denn ihren Hauptinhalt machen nicht die Weihegeschenke der Könige aus, sondern auch die im apokryphischen Esra dargebotenen, zu denen noch die in Antiquit. XI verarbeiteten hinzukommen. Diese alle verfolgen den Zweck zu zeigen, wie sehr die Könige Persiens den Tempel in Jerusalem hochschätzten und ehrten, und setzen die Gegnerschaft der Samaritaner gegen diesen überall voraus. Wenn demnach berichtet wird, Nehemias habe diese Briefe gesammelt, so ist auch hierin die Absicht, welche diese selbst ausdrücken, nicht zu verkennen, und wir sehen, dass die Denkwürdigkeiten, die hiervon be-

[1]) Siehe Grimm, Keil und Zöckler, dagegen Rawlinson.

richten, dem entsprechen, was wir oben über die vermuthliche Quelle der Erzählung von der Auffindung des heiligen Feuers ausgesprochen haben. Was die weiteren Bestandtheile der Bibliothek betrifft, so sind die Berichte über die Könige in den Büchern der Könige und in denen der Chronik enthalten; da es mich unwahrscheinlich dünkt, dass der Verfasser die ersteren erst von Nehemias einer Bibliothek der heiligen Schriften einverleibt werden liesse, und da wir auch sonst Belege dafür haben, dass die Hellenisten die Geschichte der Könige aus der Chronik schöpften, so glaube ich, dass auch hier diese gemeint ist. Die Geschichte der Propheten ist zerstreut in den Büchern der Könige und der Propheten, zum Theile aber auch in denen der Chronik behandelt; soll auch in diesem Falle die letztere gemeint sein? Τὰ τοῦ Δαυὶδ lassen in erster Reihe an die Psalmen denken, doch müsste erst erwiesen werden, dass in der hellenistischen Litteratur dieses die Bezeichung des Buches ist; hierin die Geschichte des Königs zu sehen, gestattet die Reihenfolge der einzelnen Glieder nicht, und so halte ich es für möglich, dass die Ausführungen der Chronik und die innerhalb derselben gegebenen Psalmen gemeint seien. Es handelt sich nämlich, wie bereits bemerkt, um den Nachweis, wie gross und verherrlicht der Tempel in Jerusalem zu allen Zeiten war; kein Buch aber beschäftigt sich so eingehend mit demselben, wie die Chronik, und die Vorbereitungen Davids zum Tempelbau, seine Anordnungen im Heiligthum und seine Fürsorge für dasselbe, die alle sonst nirgends auch nur genannt sind, nehmen in diesem Buche einen breiten Raum ein. Somit führen alle Theile der Aufzählung auf die Chronik und die Bearbeitung des Esrabuches, das ja eigentlich die Fortsetzung der ersteren ist, und es scheint, dass unser Verfasser das ganze Werk, weil die Geschichte Nehemias' das Ende desselben bildete, von diesem gesammelt sein liess[1]). Es soll hiemit vielleicht auch darauf mit Stolz hingewiesen werden, dass das Anlegen einer Bibliothek, was den Ruhm der Ptolemäer in Alexandrien verkündete, in Jerusalem schon von Nehemias ausgegangen war, in erster Reihe aber sollte denen, die den Tempel in Jerusalem angriffen, bedeutet werden, dass die Zeugnisse seiner Auserwähltheit sich seit Jahrhunderten gesammelt finden. In welchem Zusammenhange diese Mittheilung der Denkwürdigkeiten des Nehemias sich befand,

[1]) Vgl. Graetz in dieser Monatsschrift 1877, Seite 52.

kann in Ermangelung weiterer Nachrichten nicht einmal vermuthet werden; dürfte man annehmen, dass Abulfarağ seine Meldung, Jeremias habe auch die heiligen Bücher verborgen[1]). weder aus II Makkab. 2, 4, noch aus dem Adambuche[2]) erschlossen, sondern aus einer unserer Erzählung verwandten Quelle mittelbar oder unmittelbar geschöpft hat, so dürfte dieselbe auch berichtet haben, — wie es das Adambuch von Esra erzählt, — dass Nehemias sie wiedergefunden und zu einer Sammlung vereint habe, und wir würden dann leicht verstehen, was den Compilator veranlasst hat, hier die Erzählung von Jeremias einzufügen.

Auf den Bericht von der Büchersammlung Nehemias' folgt in Vers 14 und 15 die Mittheilung, dass auch Judas in derselben Weise die in Folge des letzten Krieges zerstreuten Schriften gesammelt habe, in Begleitung der Aufforderung an die ägyptischen Juden, dass sie dieselben holen lassen mögen. Die zweite Person der Verba in Vers 15 führt zu der Vermuthung, dass wir es hier mit einem Satze des Briefes zu thun haben, und da derselbe nur durch den vorhergehenden verständlich wird. so wäre auch Vers 14 als zu dem Schreiben gehörig zu betrachten. Da jedoch unmittelbar hierauf ein Satz aus dem Briefe folgt, dessen Zugehörigkeit zu demselben sowohl durch den Inhalt, als auch durch die Parallelstellen gesichert erscheint, andererseits aber zwischen diesem und dem ihm voraufgehenden nicht der leiseste Zusammenhang zu entdecken ist, so kann Vers 14—15 nicht dem Briefe als ursprünglicher Bestandtheil angehören. Sie rühren von dem Compilator her, der, um am Schlusse des Briefes die Verbindung zwischen der letzten Mittheilung über Nehemias und dem Bericht über den Kampf gegen Antiochus herzustellen, Judas die Sammlung von Büchern, die im Kriege gegen die Syrer zerstreut wurden, zuschreibt. Doch kann dieser Umstand allein eine solche Behauptung über die Thätigkeit Judas nicht veranlasst haben, da der Compilator auch etwas Anderes gefunden hätte, um die Lücke zu schliessen; es fragt sich also, welche Grundlage diese Meldung hat. Die Antwort hängt hauptsächlich davon ab, welche Bücher hier gemeint sein können. Ausgeschlossen scheint mir die von den Auslegern fast allgemein angenommene Ansicht, als ob der Verfasser den Juden in Aegypten palästinische Pseudepigraphen

---

[1]) Fabricius, Codex pseud. V. T. Seite 1113.
[2]) Siehe oben Seite 449 Note 5; 542 Note 1.

empfehlen wollte; ebenso die von Keil vertretene Meinung, dass hierin der Gedanke ausgedrückt sei, „dass die Palästinenser trotz der Zerstreuung der heiligen Schriften in Folge des von Antiochus Epiphanes erlassenen Edictes, die heiligen Bücher der Juden zu vernichten, noch alle heiligen Schriften besässen und bereit wären, den Juden in Aegypten Exemplare zu überlassen". Man bedenke, dass diese von den Wirren in Palästina nicht betroffen wurden und somit ihre Bibelabschriften keinen Schaden erlitten; hatten sie doch längst auch die Uebersetzung derselben in Händen, es hat somit keinen Sinn, ihnen diese Schriften anzubieten. Es müssen sonach solche gemeint sein, die sie noch nicht besassen, das heisst nichtbiblische. Andererseits haben wir es hier ohne Zweifel mit einer Mittheilung aus alexandrinisch-hellenistischem Kreise zu thun, und es können in Folge dessen nur solche Schriften gemeint sein, die der alexandrinische Jude seinen Landsleuten mit dem Hinweis darauf, dass sie aus Jerusalem stammen, empfehlen wollte. Und wie wir oben vermutheten, dass die Sammlung der Briefe der persischen Könige auf Nehemias zurückgeführt wurde, weil in ihr der letzte Brief an Nehemias gerichtet war oder von ihm sprach, so dürfen wir auch hier ein Werk vermuthen, dessen letzter Theil die Vorgänge unter Judas behandelte. Als solches, das nach der eben gewonnenen Erkenntniss zugleich alexandrinischen Ursprunges sein muss, ist uns nur das II. Makkabäerbuch bekannt, das die Geschichte mit dem Jahre 176 beginnt und bis 161, dem Tode Nikanor's fortführt; und Nichts spricht dagegen, dass der Verfasser in Vers 14 dieses meint. Daraus würde folgen, dass dieser dem Buche ein Empfehlungsschreiben vorausschickt, und da würden wir erwarten, dass auch noch andere Spuren diese Absicht uns andeuten. Diese scheint mir, sich in der vom Compilator gewiss nicht ohne Wahl zusammengestellten Erzählungen auszudrücken, indem die von Nehemias auf die Wirksamkeit Judas' und die von Antiochus auf den zweiten Helden des Buches, Nikanor hinweist[1]). Damit stimmt nun überein, dass

[1]) Was die Ermahnung Jeremias' an die Exulanten betrifft, so soll dieselbe die Juden in Aegypten vor Anschluss an jede andere Gottesverehrung als die in Jerusalem warnen; übrigens entspricht sie dem Abschnitte über die Mutter und ihre sieben Söhne in Kapitel 7. Die Legende über Jeremias ist vielleicht nur wegen der Bedeutung dieses Propheten für die Juden in Aegypten aufgenommen, vgl. auch II Makkab. 15, 13; oder soll sie auf Onias hinweisen? Vgl. auch oben S. 536.

Judas dem Nehemias, wenn auch nur in einem Punkte, gleichgestellt wird, während stillschweigend, aber deutlich genug auch andere Berührungspunkte in den Vordergrund gerückt werden [1]). Doch muss nachdrücklich betont werden, dass der Compilator unmöglich mit dem Verfasser oder Epitomator des II. Makkabäerbuches identisch sein kann. Wohl sind ihnen eine Anzahl von charakteristischen Worten und Wendungen gemeinsam, aber, während „die Sprache des Buches fast durchgängig rein ist, die Periodisirung grösstentheils leicht und fliessend, die Sätze und Satzgefüge gewöhnlich durch καί oder δέ an einander gereiht, der Stil gerundet, numerös, rhetorisirend" (Grimm, Seite 6), ist beim Compilator der Satzbau und das Satzgefüge sehr nachlässig und ohne die geringste Sorgfalt, und auch störende Wiederholungen finden sich oft. Abgesehen hiervon hat das Buch in der in Cap. 2, 19—32 gegebenen Vorrede des Epitomators seinen Anfang, und es kann vor derselben unmöglich Etwas gestanden haben. Die Reihe der Erzählungen ist vielmehr von einem Späteren, dem das Buch fertig vorlag und besonders zusagte, zusammengefügt und als sehr gekünsteltes Empfehlungsschreiben demselben vorangestellt worden.

Sondern wir die als fremd erkannten Bestandtheile, die diese spätere Hand hier eingefügt hat, aus, so bleiben uns nur ganz wenige Sätze übrig, nämlich: 1, 11: „Von Gott aus grossen Gefahren errettet, bringen wir ihm grossen Dank dar, wie die, die gegen den König kämpften; 1, 18: Da wir im Monate Kislev, am 25. desselben die Tempelweihe feiern

---

[1]) So zum Beispiel die ganze Tempelweihe. Doch dass auch die Dauer des Festes angedeutet werden sollte, halte ich nicht für wahrscheinlich; denn da hätte der Compilator diesen Punkt an den biblischen Beispielen, die sich zur Betonung und Hervorkehrung desselben besonders eignen, sehr leicht und doch nachdrücklich hervortreten lassen können. Ich glaube auch nicht, dass die Bezeichnung des Festes als σκηνοπηγία in 1, 18 wegen der Dauer desselben gewählt wurde. Denn die Parallelstelle in II Makkab. 10, 6, auf die hierfür hingewiesen wird, legt nicht darauf das Hauptgewicht. Da heisst es nämlich: „Mit Freuden feierten sie nach Art der Laubhütten ein Fest von 8 Tagen, . . . daher trugen sie Laubstäbe und schöne Zweige und Palmblätter und sangen Loblieder auf den, der zur Reinigung des Tempels Gedeihen gegeben hatte." Es ist hier deutlich gesagt, dass sich die Ähnlichkeit mit dem Laubhüttenfeste auf das Tragen der verschiedenen Laubstäbe bezog, und der Verfasser des Briefes wollte demnach, dass das Tempelweihfest in Aegypten auf diese Weise gefeiert werde, wie sie auch bei dem Einzuge des Makkabäers Simon in die Akra nach deren Eroberung in I Makkab. 13, 51 erwähnt wird.

wollen, so haben wir es für schicklich erachtet, euch zu verständigen, damit auch ihr die Tage der Laubhütten feiert; 2, 16[1]), ihr werdet also gut thun, wenn ihr die Tage begehet. 2, 18: Denn Gott hat uns aus grossem Unglück erlöset und den Tempel gereinigt." Es ist dieses wohl ein sehr kurzes Schreiben, doch enthält es Alles, was man darin sucht und erwartet, wie auch die Vergleichung mit den beiden in 1, 1—9 enthaltenen Sendschreiben lehrt[2]). Falls das zweite unmittelbar nach der Tempelweihe geschrieben wurde, so könnte dieses nach dem Siege über Nikanor, der für die Folgezeit entscheidend war und grosse Freude in Jerusalem hervorrief, abgefasst sein[3]). Die Adresse in 1, 10, wenn sie der des ohne Einschiebsel erhaltenen Briefes in 1, 1 an die Seite gestellt wird, macht den Eindruck, als ob sie kaum dem ursprünglichen Schreiben angehörte, und dürfte in Wirklichkeit vom Interpolator herrühren, dem es sich, wie wir bereits gesehen haben, darum handelte, auf seine aegyptischen Brüder durch die Namen der Behördemitglieder in Jerusalem und nicht minder durch den einer anerkannten einheimischen Autorität zu wirken. Besondere Beachtung verdient die Erwähnung der Gerusia, die sich in historisch beglaubigten Überlieferungen sonst nicht findet. Denn wir treffen sie nur in dem Briefe Antiochus' II, des Grossen, in Antiquit XII, 3, 3 (§ 138), in dem des Antiochus V Eupator in II Makkab. 11, 27 und dem der Juden an die Spartaner in I Makkab. 12, 6, somit ausschliesslich in Urkunden, deren geschichtlicher Werth aus mehreren Gründen angezweifelt werden kann; ausserdem noch in II Makk. 4, 44 in dem Berichte über die Verhandlung vor Antiochus in Tyrus gegen den Tempelräuber Menelaos und in III Makkab. 1, 8. Weist dieses auf eine verhältnissmässig späte Zeit als die der Entstehung der uns beschäftigenden Adresse hin, so führt die Erwähnung Judas'

---

[1]) Der Anfang des Verses ist eine Wiederholung von 1, 18 und zeigt am sichersten, dass Alles, was zwischen 1, 18 und 2, 16 steht, eingeschoben ist.

[2]) Vgl. Bruston in Stade's ZS 1890, S. 110 ff.

[3]) Es ist möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, dass der Brief nur der Theil eines andern ist, und da liesse sich an den vorhergehenden denken, in welchem die Briefschreiber darauf hinweisen, dass sie das letzte Mal in grosser Noth an die Juden in Aegypten geschrieben haben, woraus sich ergiebt, dass dieser Brief in besseren Verhältnissen entstanden ist. Diesen Umschwung meldet übrigens Vers 8 ausdrücklich, ohne aber auf die zur Zeit des Schreibens herrschende Stimmung einzugehen; da würde sich nun Vers 11 gut einfügen lassen.

mit Wahrscheinlichkeit auf den Compilator, der demselben auch im Briefe besondere Aufmerksamkeit zuwandte[1]). Die Begrüssungsformel χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν zeigt bereits römischen Einfluss, wie die im Briefe des Königs Antiochus Epiphanes in II Makkab. 9, 19: χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν. βασιλεὺς καί στρατηγὸς Ἀντίοχος. εἰ ἔῤῥωσθε . . . . . εὔχομαι ganz römisch[2]) und daher für die Bestimmung der Entstehungszeit von entscheidender Bedeutung ist. Mit allen diesen Merkmalen stimmen die oben auf ganz anderem Wege gewonnenen Ergebnisse unserer Untersuchung überein. Wir haben nämlich gefunden, dass die Erzählung von der Auffindung des heiligen Feuers, besonders aber das in dieselbe verflochtene Gebet die Verfolgung der alexandrinischen Juden unter Caligula wiederspiegelt. Der Compilator, der dieselbe bereits vorfand und in den ihm gleichfalls vorliegenden Brief verarbeitete, muss somit noch später gelebt haben; und zwar bietet sich die nach dem Tode Caligula's und den Verfügungen des Kaisers Claudius eingetretene Freudenstimmung für die Bearbeitung des von Tempelreinigung und Feindesvernichtung erzählenden Stoffes als geeignet dar. Da trat in Folge der Vereitelung des von Kaiser Caligula erlassenen Befehles, sein Standbild im Tempel in Jerusalem aufzustellen, wieder die Heiligkeit desselben hervor, und der Compilator beeilte sich, seinen Brüdern in Aegypten ein Buch zu empfehlen, das die Herrlichkeit des palästinischen Heiligthums mit grosser Vorliebe und vielen Einzelnheiten schildert. Die Stimmung der Juden in Aegypten war eine solche, dass der Versuch abermals gemacht werden konnte, dieselben zur Annahme eines Festes zu bewegen, das ihre Zugehörigkeit zum Tempel in Jerusalem zum Ausdruck bringen sollte. Der Compilator wählt unter den ihm bekannten drei Briefen der Jerusalemer an die Juden in Aegypten den dritten zur Bearbeitung, weil nur dieser den Verhältnissen im Jahre 41—42 entsprach; Antiochus-Caligula war getödtet, der Tempel gereinigt und ganz Israel soll sich nun vereinigen, um die Tempelweihe zu feiern. Vielleicht dachte der Compilator, als er den vom persischen Könige gesandten Nehemias schilderte, an König

[1]) Rawlinson zu 1, 10 macht auf die auffallende Reihenfolge aufmerksam, in der die Briefschreiber aufgezählt werden; während nämlich in I Makkab. 12,6 der Hohepriester Jonathan an der Spitze steht, ist hier Judas als letzter genannt, woraus Rawlinson die Unechtheit des Briefes folgert. Ist vielleicht bloss Judas der Zusatz des Compilators?

[2]) Vgl. Grimm, Keil und Rawlinson zur Stelle.

Agrippa I, den Kaiser Claudius nach Hause entliess, und der für den Tempel und die Stadt so viel aufbot, und Aristobulos, dessen Abstammung von palästinischen Hohenpriestern betont, und der als Lehrer des Königs Ptolemäus bezeichnet wird, erinnert an Philo. Wie dem auch sei, so steht es fest, dass er nur vorhandene Erzählungen verwerthete, die griechische Berichte theils unverändert aufgenommen, theils in jüdisches Gewand gekleidet hatten, um ihren Stoff in jüdischen Quellen zu verarbeiten; neben diesen aber auch solche, die einem apokryphischen Geschichtswerke und apokryphischen Erzählungen über die Zerstörung des ersten und den Wiederaufbau des zweiten Tempels entlehnt waren.

Bari in der Pesiktha rabbathi

von

Samuel Krauss in Budapest.

Mit grosser Sicherheit haben die Herren Israel Lévi[1]) und Bacher[2]) die Behauptung ausgesprochen, dass באדי in Pesiktha r. c. 28, p. 135b ed. Friedmann mit der süditalischen Stadt Bari identisch sei. Mir scheint es jedoch, dass diese, wenn auch nicht wichtige, so doch jedenfalls interessante Frage noch keineswegs gelöst ist, und dass sie eine andere Beleuchtung erfordert, wenn sie endgiltig gelöst werden soll.

Es wäre geradezu unerhört, dass ein Midraschcompilator so sehr aus dem Concept fallen sollte, dass er durch Nennung einer europäischen und erst im Mittelalter bekannt gewordenen Stadt die Illusion von der Authenticität seiner Geschichtserzählung auf einmal zerstörte. So fabelhaft und unhistorisch auch die verschiedenen Erzählungen von der Zerstörung Jerusalems lauten mögen, so wird ein ausgesprochen moderner Zug, der den ganzen Rahmen sprengen würde, in ihnen schwerlich zu finden sein; auch sind diese Erzählungen von einander zu sehr abhängig, als dass die eine Version etwas völlig Neues bieten könnte. Und als etwas völlig Neues müssten wir es bezeichnen, wenn in einem Midraschwerke von dem Schicksale der nach Europa depor-

---

[1]) Revue des Etudes Juives XXXII, 278—282.
[2]) Ibid. XXXIII, 40—46.

tirten Juden die Rede wäre. Die Entstehung der Pesiktha rabbathi fällt allerdings in eine späte Zeit; man wird aber unter den darin behandelten Thematen kaum auch nur eines finden, welches die späte Zeit unbedingt verräth. Dagegen kommt es allerdings vor, dass in der Pesiktha rabbathi der eine oder der andere Punkt in einer von den übrigen Quellen abweichenden Art behandelt wird[1]); aber solche Erscheinungen sind eher geeignet die Glaubwürdigkeit der Pesiktha rabbathi zu erhöhen, als den darin befindlichen Traditionsstoff zu discreditiren Zu den glaubwürdigen Erzählungen, welche uns in der Pesiktha rabbathi überliefert sind, rechnen wir auch das Ereigniss von Bari.

Gehört nun aber das Ereigniss, welches sich an die Stadt Bari knüpft, nicht zum alten Traditionsstoff, so ist die natürliche Consequenz davon, dass der Compilator ein in seinen Tagen vorgefallenes Geschehniss vor Augen hat, und dann kann er nur auf einen Kriegszug der Byzantiner, der Araber oder der Corsaren angespielt haben. Diese Consequenz is von J. Lévi auch richtig gezogen worden. Allein Bacher hält בארי für die süditalische Stadt Bari, setzt aber das Ereigniss selbst dennoch in die Zeit des Titus: wie erklärt er sich nun die Erwähnung dieser Stadt im Rahmen einer unverhältnissmässig älteren Tradition? Selbst wenn erwiesen wäre, dass der Compilator der Pesiktha rabbathi ein Italiener war, oder dass dieses Midraschwerk in Italien entstanden ist, müsste man in der Erzählung einer alten Begebenheit soviel Gleichförmigkeit erwarten, dass die Stadt mit dem alten Namen Barium genannt werde, also hebräisch etwa בארין. Zudem verkennt Bacher die Schwierigkeit nicht, dass das Ereigniss von Bari umgeben ist von der Erzählung anderer ähnlicher Ereignisse, welche Amoräern des 3. Jahrhunderts mitgetheilt werden: und da sollte eben der eine Punkt, der sich an Bari anlehnt, einen grundverschiedenen Charakter haben? Eben diesen einen Punkt für ein Einschiebsel in ein älteres Stück anzusehen, geht doch wohl nicht an, und dass Jalkut zu Psalm 137 (§ 884) das Ereigniss von Bari mit der vorherstehenden Erzählung nicht in Zusammenhang gebracht wäre, ist durchaus nicht wahrzunehmen; ein organischer Zusammenhang fehlt ja auch in der Pesiktha

Was aber mit aller Entschiedenheit gegen die Hypothese von J. Lévi und Bacher spricht, ist der Umstand, dass in

[1]) Z. B. in Bezug auf Chanukka, s. ibid. XXIX, 35.

dem fraglichen Stücke ausdrücklich ארץ ישראל genannt ist, wonach also Bari eine palästinische Stadt sein muss. Die Vermuthung Bacher's, ארץ ישראל sei eine falsche Auflösung der Abbreviatur אי für איטליא, hat keinen Schein von Berechtigung, denn kein Schreiber darf es seinen Lesern zumuthen, dass sie in אי eben איטליא erkennen sollen, da das Wort ja z. B. ebensogut איספניא = Hispania heissen kann[1]). Wenigstens hätte das Vorkommen einer solchen Schreibweise erwiesen werden müssen. Wenn der Satz, wie Bacher haben will, wirklich so gelautet hätte: נטה עליהם הקב"ה חסד מכל איטליא — so wäre ja damit gesagt, dass Italien sich von Gott einer besonderen Liebe zu erfreuen habe, aber das wird ein jüdischer Autor von dem Lande des מלכות הרשעה denn doch nicht gesagt haben. Bacher ist geneigt, dem Berichte in der Pesiktha rabbathi volle Historicität zu vindiciren; um das thun zu können, müsste erst erwiesen werden, dass Titus auf seiner Heimkehr nach Rom in der That die Stadt Bari berührt habe, was aber nicht nur unerwiesen ist, sondern allem widersprechen würde, was wir sonst von Titus' Heimkehr wissen. Allerdings ist Bacher in der Lage, auf eine Nachschrift des Josippon zu verweisen, welche die Nachricht von der Besiedelung der apulischen Städte durch die Juden unter Titus enthält[2]); allein diese übrigens nicht gut verbürgte Nachricht spricht ausdrücklich nur von den Städten Tarent und Otranto, während sie von Bari schweigt und nur im Allgemeinen die Städte von Apulien erwähnt; wäre nun die italische Stadt Bari wirklich der Schauplatz einer merkwürdigen Begebenheit unter Titus, so hätte sie auch jener andere Autor erwähnen müssen[3]). Bei dieser Lage der Dinge ist jene Nachricht im Josippon eher ein Widerspruch zu dem Berichte der Pesiktha rabbathi, als eine Uebereinstimmung mit derselben. Verleitet von der Parallele, die er zu Pesiktha rabbathi in Josippon zu finden wähnte, behauptet Bacher ganz ohne Grund, dass auch Pesiktha rabbathi von einer Ansiedelung der Juden in Bari spreche; man sieht jedoch nicht ein, wieso die Bekleidung von nackten

---

[1]) Mit mehr Wahrscheinlichkeit könnte man die Abbreviatur א"י für ארץ יון annehmen, was man dann in ארץ ישראל aufgelöst hätte.

[2]) Bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, 190.

[3]) Bacher führt den Beweis, dass Bari in späterer Zeit minder bedeutend war. Nachdem aber der Tradition gemäss diese Stadt im Alterthum eine merkwürdige Rolle gespielt hat, so hätte sie der spätere Autor wegen der Tradition, die sich an sie knüpft, nennen müssen.

Kriegsgefangenen zur Folge haben müsse, dass die Wohlthäter die Gefangenen zum Geschenk bekommen, und überhaupt fehlt in jenem Berichte auch nur die leiseste Andeutung davon, dass die Juden in Bari ihren Wohnsitz nahmen. Zum Schlusse constatiren wir noch die Thatsache, dass die edlen Einwohner von Bari, welche die nackten Gefangenen mit Kleidern versahen, natürlich nur Juden sein konnten [1]); denn wären sie Heiden gewesen, so wäre der am Schlusse der Erzählung ausgesprochene Tadel, dass man sich in ihrer Mitte zu sinnlichen Gelüsten verleitet fühlte, bei der damals unter den Heiden herrschenden Unsittlichkeit ein geringfügiger Umstand gewesen, der nicht der Rede werth gewesen wäre.

Nach alledem wird man wohl dabei bleiben müssen, jenes בארי für eine palästinische Stadt zu halten. Dies war bis jetzt in der That die allgemeine Auffassung. Von dieser allein berechtigten Auffassung abzuweichen fühlte man sich nur darum versucht, weil man die Identificirung jenes בארי mit einer sonst bekannten Stadt nicht ausführen konnte. Ich glaube jedoch, dass dies sehr wohl möglich ist.

Ich darf wohl darauf hinweisen[2]), dass ich die Identität der Stadt Bari mit der ebenfalls palästinischen Stadt Beri eigentlich schon vor Jahren ausgesprochen habe[3]). Ich habe dies auf Grund einer gemeinsamen Ableitung aus dem Griechischen gethan, ohne auf die Sache genauer einzugehen; jetzt, wo die Frage sozusagen acut geworden ist, wird eine nähere Begründung zweckmässig sein.

Eine Stadt Beri[4]) wird oft in den Quellen erwähnt. Ihre Lage geht mit aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit aus einer Reiseroute hervor, die uns aus alter Zeit überliefert ist[5]). Die Etappen dieser Route sind: Jeru-

---

[1]) Dies folgt schon aus dem Satze נטה . . . עליהם הסד מכל ארץ ישראל. Uebrigens vertritt J. Lévi auch hierin die natürlichere Auffassung, indem er die בני בארי für Juden hält.

[2]) Da Lévi und Bacher dies nicht gethan haben.

[3]) Byzantinische Zeitschrift, II, 526.

[4]) Ich schreibe für בירי Beri, nicht Biri, aus Gründen, die sich aus den unten folgenden Ausführungen von selbst ergeben.

[5]) Jalkut Numeri § 729: משל . . . לבני אדם שאמרו לו למלך הנראה שתגיע עמנו אצל מושל עכו, הגיעו לעכו הלך לצידן, לצידן הלך לו לבירי, הגיע לבירי הלך לו לאנטוכיא. In Sifre Numeri § 84 (p. 22a Friedmann), woher die Stelle genommen ist, sind genannt: Acco, Tyrus (צור), Sidon, Antiochia; es ist leicht einzusehen, dass statt צור eigentlich בירי (oder gar בורי = בירו) gelesen werden muss. Den Späteren war צור geläufiger als בירי, und da sie es so haben wollten, kam Tyrus nach der geographischen Lage vor Sidon

salem[1]), Acco, Sidon, Beri, Antiochia. Demnach lag Beri an der Meeresküste zwischen Sidon und Antiochien, war gleich diesen eine bedeutende Stadt und Sitz einer römischen Behörde. Diese Indicien weisen deutlich auf Berytus, die alte phönizische Stadt, heute unter dem Namen Beirut bekannt[2]) Das hebräische בירי, wofür einmal auch בירו vorkommt, ist die Hebraisirung von Beryt, wahrscheinlich mit Anlehung an בור, ביר Jerem. VI, 7, vielleicht aber auch an בירה = Burg.

Die Lage von בירי ist auch noch auf andere Weise bestimmbar. Von Juda und Hillel, den Söhnen des Rabban Gamliel, wird erzählt, dass sie am Sabbath in einer besonderen Art von Schuhen in Beri ausgingen, was ihnen aber von den Einwohnern übel vermerkt wurde[3]) Vorher werden ähnliche Vorfälle erzählt, die sich in Acco und Kabul zugetragen haben. Die Reihenfolge der Städte ist also die: Acco, Kabul, Beri. Hinsichtlich Kabul's kann aus I. Könige IX, 13 geschlossen werden, dass diese Stadt zwar in Galilaea, aber nahe bei Tyrus gelegen sein müsse; auch muss sie am Meere gelegen haben, da die Söhne Gamliel's sich dort badeten. Demnach liegt Acco im Süden, weiter nördlich Kabul, noch weiter Beri, das ist über Tyrus hinaus, also ungefähr bei Berytus. Nach unserer Annahme ist aber Beri mit Berytus identisch. Es geht nun aus dem hier berührten Vorfall zugleich hervor, dass in Beri Juden und zwar recht fromme Juden gewohnt haben müssen.

Zum Ueberfluss erhellt die Lage von Beri auch durch

---

zu stehen. Friedmann z. St. bemerkt diesen Vorgang nicht. Wichtig ist die von Friedmann angeführte Variante: הגיע המלך הלך לו המושל und die Bemerkung R. Hillel's, das Gleichniss sei von einem jüdischen König genommen, der unter römischer Herrschaft steht. Der König, wohl von Jerusalem aus, sucht den römischen Statthalter in Acco (vielleicht aus Versehen für Caesarea?) auf; dieser begibt sich dann zu seinem Vorgesetzten, dem Statthalter von Syrien, nach Antiochia.

[1]) Jerusalem, obzwar nicht genannt, ist als Ausgangspunkt anzusehen; s. auch die vorhergehende Anmerkung.

[2]) In Ritter's geogr-statist. Lexicon (Leipzig 1855) heisst es zu Beirut: „Das alte Berytus der Profan- und das Berothaf der bibl. Schriftsteller". Berothaf ist mir unverständlich; von Beroth ist weiter unten noch die Rede. Vgl. Kiepert, Lehrb. d. alten Geogr., S. 168.

[3]) Tosefta Moed Katon II, 16 (p. 231 Zuckermandel) שהיו יוצאין בקורדקיסין בשבת בבירי. In j. Pesach. 30d heisst es בלילי שבת und בבירו (mit Vav); in b. Pesach. 51a stimmt die Fassung mit der Tosefta überein; hier noch der merkwürdige Satz: ואין יוצאין בקורדקיסון בשבת בבירי. Im Babli ist die Reihenfolge corrumpirt; Acco wird zuletzt genannt. Bemerkenswerth ist noch der Sprachgebrauch des Babli, wo diese Städte dreimal מדינה genannt werden; vgl. Bacher a. a. O.

ein drittes Indicium. Gelegentlich der Beschreibung der Grenzen Palästina's in j. Schebiith 36c wird auch בירוי רבתא erwähnt. Obzwar in der Menge von Namen, die hier hergerechnet sind, die Orientirung nicht sehr leicht fällt, so haben wir die Lage von „Gross-Beri“[1]) dennoch ermittelt, wenn wir von שורא דעכו und von Castra in Galilaea[2]) als festen Punkten ausgehend immer weiter nach Norden schreiten, in Beri halt machen, von da westwärts nach קיסרין (Caesarea Philippi) kommen, um von da über Bostra im Süden wieder zum mittelländischen Meere, bei Aschkalon, zurückzukommen. Diese festen Punkte erleichtern, so glaube ich, die Orientirung um ein Beträchtliches, und alle anderen Orte sind danach zu bestimmen.[3]) In Toseftha Schebiith IV, 11 (p. 66) ist בירוי רבתא in עילי רבתא corrumpirt, doch hat eine Variante טרוי, lies בריי, wobei die Form ohne Jod besonders bemerkenswerth ist, denn das Wort heisst nun Baraj. Dasselbe geht auch hervor aus Sifre Deut. § 51 (p. 85b): דכריין, also בריין, doch hat Jalkut z. St. (§ 874) בירין. Jedenfalls ist hier der Zusatz רבתא, beziehungsweise מתא = Stadt bemerkenswerth, denn er zeigt, dass בירי eine Stadt von Bedeutung war. Ist diese Erklärung richtig, so geht daraus eine für unsere Untersuchung wichtige Thatsache hervor, die nämlich, dass Berytus als zu Palästina gehörig angesehen wurde. Dies braucht uns weiter nicht Wunder zu nehmen, denn wir wissen, wie auch sonst das Ideal, das sich unsere Vorfahren gebildet haben, die Wirklichkeit hinter sich liess. Wird doch im Fragmenten-Targum zu Numeri XXXIV, 8 mit grosser Seelenruhe die Nordgrenze Palästina's sogar bis Antiochien ausgedehnt! Uebrigens konnte Berytus mit ebensoviel oder, wenn man will, mit ebensowenig Recht zu Palästina gerechnet werden, als etwa Aschkalon, Caesarea und Joppe.

Fast scheint es uns, dass Berytus mit Recht zu Palästina gerechnet werden konnte, weil sich die Landnahme unter Josua thatsächlich bis dahin erstreckt hat. Das Wasser Merom nämlich, wo von Josua den nördlichen

[1]) Vielleicht Berji oder Beraj zu schreiben.

[2]) S. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, XXIX, 234.

[3]) Die Ansicht von Neubauer in Géographie du Talmud p. 36 habe ich Byz. Zeitschrift a. a. O. angeführt; hier bemerke ich nachträglich, dass Baaru des Hieronymus in Onom. sacr.' 102,5 und Bare, ib. 108,27 (bei Eusebius Βάρην, ed. Lagarde p. 270) mit dem in Frage stehenden Beri nicht identisch sein können. Jedenfalls zeigen diese Städte mit dem ähnlich klingenden Namen, dass auch unser Beri in Palästina zu suchen ist.

Reichen eine Entscheidungsschlacht geliefert wurde (Josua XI,5), ist allem Anscheine nach in der Umgebung von Berytus zu suchen (s. Dillmann's Commentar z. St. und zu V. 8). Merkwürdigerweise wird hier (und XIX,28) Sidon ebenso צידון רבה genannt, wie Berytus im Jeruschalmi בירוי רבתא heisst. Nun hat Josephus (Antt. V, 1,8) als Ortsbestimmung der Schlacht nicht Merom, sondern Beroth (πρὸς Βηρώθ-ῃ, πόλει τῆς Γαλιλαίας τῆς ἄνω, Κεδέσης οὐ πόῤῥω) und es ist nicht unmöglich, dass er eben unser בירי vor Augen hatte[1]). In Bell. Jud. II, 20,6 und Vita c. 37 nennt er dieses Beroth Μηρώθ, was aber nur seine Abhängigkeit von LXX (Μαρών, Μεῤῥών) beweist. Auf einer mir vorliegenden historischen Karte findet sich bei Berytus in Klammern Beroth. Es ist demnach nicht unmöglich, dass Merom = Beroth mit Berytus identisch ist.

Damit erkläre ich mir auch eine Variante in b. Baba mezia 84 b Statt בני בירי der Ausgaben hat Ms. München בני בר מריון. Diese auffallende Abweichung dürfte darauf zurückzuführen sein, dass man sich der Identität von בירי mit מרון (vgl. LXX Μεῤῥών = מרום) bewusst war; statt בני בירי sagte man auch בני ברי מרון (so emendire ich jene Variante) „die Einwohner von Bari-Meron."[2]) Dann hätten wir auch hier die Schreibung Bari.

Da diese בני בירי jedenfalls Palästiner sind, so dürften die בני בירי, die in b. Jebamoth 85a genannt sind, obzwar sie an den Babylonier R. Schescheth sich mit einer Frage wenden, ebenfalls Palästiner sein. Wir wissen ja aus den oben mitgetheilten Stellen über die Söhne Gamliel's, dass die Einwohner von Beri im Gottesgesetze gut bewandert waren. In b. Jebam. 83b ist von einer Missgeburt in Beri (טומטום דבירי) die Rede, und da R. Ammi es ist, der davon spricht, so ist auch dieses Beri in Palästina zu suchen.[3])

[1]) Schwarz, Das heilige Land (Frankf. a. M., 1852) p. 14 sagt, Josephus nenne anstatt Merom die grosse Stadt Biri. Ich weiss nicht, woher er dies genommen.

[2]) Da jedoch vorher die בני עכברייא genannt sind, so will ich es nicht entschieden behaupten, dass auch hier das am Meer gelegene בירי gemeint ist. Auf den Karten findet man westlich von Safed das Dorf Meron, nördlich von diesem findet man Kafr-Birim verzeichnet, so dass in Baba mezia diese Ortschaft gemeint sein kann. Raschi z. St. wenigstens sagt, בירי sei ein Dorf (כפר) gewesen. Vgl. auch Graetz, Gesch. der Juden, IV[3], p. 210.

[3]) Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästina's p. 20 Note 153 trennt בירי in Jebam. 85a (b. Joma 80a, was dort angeführt ist, kann ich nicht verificiren) von בירי in Pesach. 51a.

Indess wollen wir nicht entscheiden, ob auch an diesen letzteren Stellen mit בירי Berytus gemeint sei, füglich kann es ja in Palästina noch einen Ort gegeben haben, der Beri hiess. Hingegen glauben wir annehmen zu können, dass der nach Beri genannte R. Dosthaj aus Berytus stammte. In b. Aboda sara 40a wird ר' דוסתאי דמן בירי hinsichtlich der Natur der Fische befragt, und da liegt es nahe, in Beri den Seehafen Berytus zu erkennen[1]). In b. Erubin 45a „predigt" (דרש) derselbe R. Dosthaj aus Beri über den Vers I. Sam. XXIII, 1 und citirt eine Borajtha, wonach die Stadt Keïla nahe am Meeresufer gelegen sei[2]). In b. Sanhedrin 107a wird König David von R. Dosthaj aus Beri mit einem kuthäischen[3]) Krämer verglichen, ein Vergleich, der in einer Handel treibenden Hafenstadt leicht concipirt werden konnte[4]). Ueberhaupt ist seine Haggada poetisch und schwungvoll, wie die der anderen palästinischen Amoräer. Dies gilt auch von seinem Ausspruche in b. Baba kamma 83a, vgl. Jalkut Numeri § 730[5]).

In b. Aboda sara 40a ist es Ulla, der mit R. Dosthaj eine Zwiesprache hat. Wahrscheinlich ist dies derselbe Ulla, der sonst עולא בריאה, Ulla der Berenser, genannt wird[6]), so in b. Moëd katon 26a (fehlt in En Jacob), in j. Meg. 73b[7]) und j. Moëd. katon 83b[8]). Vielleicht sind ירמיה בריאה (s. Juchasin p. 160a) und נתן בריאה (ib. 171b)[9]) ebenfalls von Beri gebürtig. Einem merkwürdigen Ausspruche, der auf R. Akiba zurückgeht, begegnen wir in j. Joma 41a und j. Schekal. 49a[10]), wonach einem Beräer eine gewisse Art von Tradition

---

[1]) Vgl. Sifre Deut. § 39 (p. 78a) und Parallelstellen: מעם רג העזלה מעכו etc.

[2]) Weder hier, noch an der vorher citirten Stelle, ist übrigens genau ersichtlich, was Dosthaj sagen will, und wo seine Worte aufhören.

[3]) כותי, hier wohl im eigentlichen Sinne: Samaritaner.

[4]) Vgl. Jalkut Psalmen § 677, wo jedoch בירי in ביבי corrumpirt ist.

[5]) In Sifre Numeri § 84 (p. 23a) und b. Jebam. 64a anonym mitgetheilt.

[6]) Vgl. auch Bacher, Agada der babyl. Amoräer, p. 93. Anm. 3. Im Juchasin, ed. Filipowski, p. 123a heisst er עולא רבה, und es fragt sich, ob dafür nicht עולא בראה zu lesen sei: das handschriftliche ברי ist wohl בני.

[7]) zweimal עולה בירייה.

[8]) zweimal עולה בירייא.

[9]) In Kethub. 45, wie auf der letzten Seite des Juchasin angegeben ist, konnte ich den Namen nicht finden.

[10]) Fehlt in dieser Form in den Parallelstellen T. Joma II, 7, b. Joma 38a und Cant. rabba c. III, 4.

Berytus) leisteten ihren Brüdern werkthätige Hilfe; sie konnten dies thun, denn Berytus war eine freie Stadt und ihre Einwohner, auch die Juden, waren freie Bürger. Durch eine geschickte Vorstellung erreichten sie bei Titus, dass er den nackten Gefangenen Kleider verabreichen liess. Die Einwohner von Bari (= Berytus) werden für diese edle That von Gott auch belohnt: Gott wendete ihnen seine Liebe zu mehr als dem ganzem übrigen Palästina; sie wurden mit ausserordentlicher Schönheit ausgestattet[1]).

Damit endet die Erzählung. Einige Details dieser Begebenheit werden wohl auf immer für uns dunkel bleiben, aber in grossen Umrissen glauben wir den wahren Inhalt der Erzählung treu wiedergegeben zu haben.

Die „Ergänzungen“ und „Berichtigungen“ Poznański's zu meinem „Schemaja“.

In meiner Abhandlung „Schemaja, der Schüler und Secretär Raschi's“ gelangte ich unter Anderem zu dem Ergebniss, dass ausser den bekannten Natan und Menachem, auch Nechemja und Iakar, die im Pardes vorkommen, die Söhne Machir's aus Mainz gewesen seien, dass Iakar in Worms gelebt habe, und dass das Buch מעשה המכירי, welches vom Verfasser des Pardes stark benützt wurde, Menachem, den jüngsten der vier Söhne Machir's, zum Verfasser habe. Diese Resultate zu erschüttern, hat Herr Dr. Poznański mit seinem Artikel „Ein Wort über das מעשה המכירי“ (oben S. 456) unternommen. Ich habe die Arbeit, in welcher der Verfasser „in kurzen Worten Manches von den Ausführungen Epstein's ergänzen und Manches be-

---

Frage keinen Sinn. In Midrasch Tehillim, ed. Lemberg 1850, heisst es zu Psalm 137: מה עשו בני עשו בני בארי, es scheint also, dass das erste Mal die heidnischen Einwohner gemeint sind; in der Folge heisst es nur בני בארי. Möglich jedoch dass בני עשו nur eine aus Irrthum entstandene Wiederholung der Worte בני und עשו ist. Uebrigens wollen wir diesen Punkt nicht weiter urgiren, da der ganze Satz mit dem ezechielschen Verse im Jalkut fehlt. Vielmehr heben wir hier noch einmal hervor, dass im Verlaufe der Erzählung nur die jüdischen Einwohner gemeint sein können.

[1]) Vgl. die Prahlerei des Fürsten von Tyrus in Ezech. XXVIII, 12.

gefesselt gebracht wurde (VII, 2,2: Καίσαρι δ' εἰς τὴν παράλιον ἐπανελθόντι Καισάρειαν Σίμων προσήχθη δεδεσμένος). Er fügt hinzu, Simon sei von Titus für den Triumphzug in Rom aufgehoben worden. Etwas weiter unten (VII, 3,1) sagt er wieder: „Hernach kam der Caesar nach Berytos" (μετὰ τοῦτο Καῖσαρ εἰς Βηρυτὸν ἦκεν). Diese Stadt liegt in Phönizien und ist eine Kolonie der Römer. Hier verweilte Titus eine längere Zeit, weil er den Geburtstag seines Vaters mit grossem Gepränge feierte. „Eine grosse Menge der Gefangenen aber kam auf dieselbe Weise um, wie vorher" (τὸ δὲ τῶν αἰχμαλώτων πλῆθος τὸν αυτὸν τρόπον ὡς πρόσθεν ἀπόλλυτο). Gleich darauf spricht Josephus von Antiochien, wohin wir jedoch ihm und Titus nicht mehr zu folgen brauchen. Denn wir sind schon am Ziele. Titus macht dieselbe Reise, welche wir oben im Midrasch beschrieben gefunden haben. In Berytus verweilt er länger und weidet sich an den Leiden der jüdischen Gefangenen. Hier muss es besonders feierlich, oder besser: schauerlich zugegangen sein, denn Titus feierte das Geburtsfest seines Vaters. Was da geschehen ist, vermögen wir nur zu ahnen, sicher wissen wir es nicht. Aber jene schrecklichen Tage haben sich der Erinnerung des überlebenden Restes der Juden tief eingeprägt, noch zwei Jahrhunderte später klagen die Juden darüber: Nebukadnezar (versteckter Name für Titus) sitzt im Schiffe (Berytus liegt ja sozusagen im Meer, auf einer Halbinsel), um ihn her seine Grossen und Fürsten und mit ihnen allerlei Musik (ועמהם כל מיני זמר); es war ja Geburtsfest des Kaisers! Vor ihnen im Staube liegen die Könige Juda's (wohl Simon b. Giora und die übrigen Feldherren) und schleppen ihre eisernen Ketten auf nackten Leibern am Ufer des Flusses herum; es ist der Fluss Berytus, der dort in's Meer mündet; auf Befehl des Tyrannen wurden diesen Unglücklichen noch schwere Lasten aufgebürdet. Ganz Isreal brach damals in Weinen aus (באותה שעה נעו כל ישראל בבכייה), es war eben das ganze Heer der gefangenen Juden zugegen (וכל ישראל באים הגולה). Da erbarmten sich die heidnischen Einwohner der unglücklichen Juden, die Einwohner von Bari (= Berytus) und anderer Städte (die zu den Feierlichkeiten dorthin gekommen waren), entsetzten sich ob des Anblickes und sprachen: „Das wäre das Volk Gottes, die aus seinem Lande Verstossenen?" (Ezech. XXXVI, 20)[1]). Aber die jüdischen Einwohner von Bari (=

[1]) So konnten nur Heiden fragen, im Munde von Juden hätte diese

Sohn Machir's war, stützte ich auf den Wortlaut des CG folio 43b. Ich reproducire die Stelle auf das genaueste (ohne auch nur die Schreibfehler zu verbessern) nach meiner Abschrift: ש"א"ל"ת. על ידי אחי מחמת קטן בן י"א שנה שקידש לו אביו אשה . . . ושגיר מן וורמוישא אצל רבינו ר' יצחק בר' משה נ"ע ושאל והשיבהו כאן בכתב ידו: ידידי חמודי נכבדי[1]) ר' נתן בר' מכיר זצ"ל. הנה באתי להשיבו על משאלתי אחיו הגאון . . . בעניותי צריכה גט . . . ושלום. ועל שטר המתנה שאמרת שנוהגין לכתוב . . . כך השיבוך רבותינו . . . אבל רבינו שלמה בר' שמשון פוטרה בלא גט . . . ואף הרב ר' קלונימוס מן רומי נ"ע פוטרה בלא גט . . . ומראה ראיות בשאלתות דר' אחא בס' הזהיר. ואני יקר עיינתי בספר הזהיר ולא מצאתי שהיתה ראיה נדמית . . . In deutscher Uebersetzung: Frage[2]) durch meinen Bruder in Angelegenheit eines Minderjährigen, der 11 Jahre alt ist, dem sein Vater eine Frau angelobt hat . . . und er schickte von Worms aus an R. Isaac b. Moses und fragte (nach dessen Meinung); und er antwortete so (oder hierher) eigenhändig . . . Mein geliebter und geehrter Freund R. Natan b. Machir! . . . Ich gehe nun daran, auf die Anfrage seines Bruders, des Gaon, zu antworten. Nach meiner unmassgeblichen Meinung muss sie (die Verlobte, welche den Bräutigam nicht heirathen will) einen Scheidebrief erhalten . . . Gruss. (Hier schliesst das Responsum Isaac's). Betreffs der Schenkungs-Urkunde, die man, wie du sagst, zu schreiben pflegt . . . so antworteten dir unsere Lehrer . . . Aber R. Salomon b. Simson erklärt sie (die Verlobte, auch) ohne Scheidebrief für frei . . . Und auch R. Kalonymos aus Rom erklärt sie für frei (auch) ohne Scheidebrief . . . und er verweist auf Beweise (dafür) in den Scheïltot des R. Acha im Buche Hishir. Aber ich Iakar sah im Buche Hishir nach, und fand nicht, dass der Beweis zutreffend wäre . . .

Aus der Ueberschrift und dem Responsum selbst, glaube ich mit Recht entnehmen zu dürfen, dass Natan an einen seiner Brüder zwei Fragen, über die Verlobte und über die Schenkungs-Urkunde, gerichtet habe. Die erstere Frage legte der Bruder Natan's Isaac b. Moses vor, und zwar im

---

[1]) Das Wort נכבדי ist in meiner Arbeit über Schemaja ausgefallen; aber meine Bemerkung: „nicht נכדי“ weist auf dasselbe hin. Ich verstand darunter die Lesart נבדי in Pardes. Damit ist die Berichtigung P's S. 456, n. 2 erledigt.

[2]) Dass mit שאלת eine Ueberschrift beginnt, beweisen die über diesem Worte angebrachten Striche. Der st. const. ist hart, aber nicht ausgeschlossen; vielleicht ist שאלת aus שאלה oder שאלות verschrieben.

Namen Natan's[1]); über die zweite holte er bei ungenannten Gelehrten Bescheid ein. Wahrscheinlich waren es die Rabbiner seiner Gemeinde, an welche er sich mit der zweiten Frage gewendet hat. Dieser übermittelnde Bruder giebt sich in seiner Nachschrift, welche auf das Responsum Isaac's folgt, als Iakar zu erkennen. Denn nachdem er Natan die eigenhändige Antwort Isaac's über die erste Frage, und die Ansicht der „Gelehrten“ über die zweite übermittelt hat, theilt er seinem Bruder mit, dass in Betreff der Verlobten Salomon b. Simson und Kalonymos aus Rom anderer Meinung seien, als Isaac b. Moses; sie erachteten nämlich den Scheidebrief für unnöthig. Kalonymos verwies auf das S. Hishir (והזהיר), aber der Schreiber hielt den Beweis für nicht stichhaltig. An dieser Stelle nennt sich nun der die Bescheide vermittelnde Bruder Iakar (. . . ואני יקר עיינתי). Iakar war also der Bruder Natan's, und ihn meint wohl Isaac, wenn er an Natan die Worte richtet: הנה באתי להשיבו על משאלת אחיו הנאון.

Ich wüsste in den Text, wie er mir vorliegt, keinen anderen plausiblen Sinn hineinzubringen. Wenn P. sich nichtsdestoweniger für berechtigt hält, an meiner Deduction zu zweifeln, so geschieht es nur darum, weil er irrthümlicherweise die Ueberschrift zu dem Responsum zieht und dabei שְׁאֵלַת statt שַׁאֲלַת liest Er glaubt, dass nach meiner Meinung diese Worte Iakar an Natan gerichtet habe, und übersetzt sie: „du, mein Bruder Natan, hast durch mich gefragt“. Infolge dieser Auffassung bleiben P. die Worte ושנר מן וורמוישא unverständlich, denn Iakar hätte ושנרתי מן וורמוישא sagen müssen. Aber . . . שאלת על ידי אחי ist die Ueberschrift, welche vom Verfasser (Menachem) herrührt. Er bezeichnet das Folgende als „Frage (oder Fragen) durch meinen Bruder“, und berichtet dabei, dass der Bruder die Frage von Worms aus an Isaac b. Moses gerichtet habe.

Dass Iakar in Worms gelebt habe, musste ich natürlicherweise aus den Worten ושנר מן וורמוישא schliessen. P. aber unterstellt mir einen anderen Grund für meine Angabe und schreibt: „Epstein lässt diesen Bruder in Worms leben, aber ohne jeden Grund (!). Wahrscheinlich stützt er sich darauf, dass Iakar an Isaak b. Moses[2]) und Kalonymos aus Rom Anfragen gerichtet hat, und diese beiden in Worms

[1]) So richtet Amram eine Frage an Samuel Kohen ebenfalls im Namen Natan's (Pardes N 23).

[2]) Wahrscheinlich aus Salomon b. Simson verschrieben.

lebten. Doch ist diese Thatsache durchaus nicht beweisend (S 459)[1])“. Die Einwendung ist richtig, nur ist zum Glück meine Stütze eine ganz andere; ich stütze mich, wie gesagt, auf die Worte ושנר מן הורמוישא. — Ferner möchte P. den Leser glauben machen, als ob Iakar in Speier gelebt hätte, und bedient sich dazu eines seltsamen Beweises. Er sagt: „Er (Iakar) scheint vielmehr in Speyer gelebt zu haben. In den Anfragen an Kalonymos heisst es N. 159: לבר מינן שאם יארע אבל בט"ב כ' (l. כן) ראיתי באישפירא שאין . . . Allein abgesehen davon, dass diese Stelle sehr wohl von einem anderen als von Iakar herrühren kann, beweist sie nur, dass der Schreiber in Speier gewesen ist, aber durchaus nicht, dass er dort gelebt hat. Im Gegentheil, mit mehr Recht lässt sich aus den Worten ראיתי באישפירא entnehmen, dass er nicht dauernd in Speier gelebt habe, denn sonst müsste es heissen . . . במקומנו באישפירא אין[2]). Durch diese Auseinandersetzung ist zugleich die Vermuthung P's beseitigt, dass Iakar der Verfasser des מעשה המכירי sein könnte. In meinem „Schemaja“ (Separatabzug S. 13, n. 7) habe ich die Gründe angeführt, welche für die Autorschaft Menachem's sprechen. — So viel von den Berichtigungen Poznański's. Nun ein Wort über seine Ergänzungen.

3. CG = מעשה הגאונים. Bei der Erwähnung der Handschrift, welche ich in meiner Arbeit über Schemaja benützt und beschrieben habe, sagt P.: Die Beschreibung Epstein's (p. 299 n. 2) ist leider sehr knapp. Sollte diese Handschrift nicht überhaupt mit dem von Elasar aus Worms citirten מעשה הגאונים identisch sein? (S. 456, n. 1). Meine Beschreibung ist in der That knapp gehalten, aber aus dem einleuchtenden Grunde, weil ich in einer Arbeit über Schemaja eine Monographie über jene Handschrift nicht geben konnte. Aber das Wenige, das ich über die Handschrift gesagt habe, genügt vollständig, um über das Verhältnis derselben zu der einschlägigen Litteratur und besonders zu dem מעשה הגאונים Aufschluss zu geben. Ich constatirte die Identität des CG

---

[1]) N. 2 sagt P.: „Es ist auch nicht erwiesen, dass Iakar mit Kalonymos persönlich verkehrt habe“. Dies ist zwar für unsere Frage nicht entscheidend, doch muss ich darauf aufmerksam machen, dass wenn Iakar von Kalonymos aussagt: אבל אמר . . . ועוד אומר . . . והשיב . . . והורה (Pardes No. 148), dies wohl auf einen persönlichen Verkehr hinweist.

[2]) So heisst es Pardes No. 19, wo von Mainz die Rede ist: אבל במקומינו נהגו להפטיר בשל ר"ח מפני כבודו של ר' יהודה הזק.

mit מעשה הגאונים und schrieb: Sehr Vieles fand ich in der Handschrift, was im Namen des מעשה הגאונים gebracht wird. Das Werk lag schon Eleasar, dem Verfasser des S. ha-Rokeach, vor . . . Das Werk lag somit Eleasar in derselben Eintheilung vor, in welcher es die Handschrift bringt . . . (SA, S. 11). Deutlicher konnte ich mich kaum noch aussprechen. Ja, ich ging noch weiter und drückte die Vermuthung aus, dass CG Eleasar vorgelegen habe. Nach alledem hätten meine „knappen Angaben“ für Herrn Dr. P. sehr wohl ausreichend sein dürfen, um seine in Form einer Frage gekleidete Vermuthung einfach zu unterlassen.

4. Natan b. Machir kein Schüler Raschi's. Ich war der erste, der der irrthümlichen Angabe unserer sämmtlichen Litteraturhistoriker entgegentrat, als ob Natan ein Schüler Raschi's gewesen wäre. Ich schrieb: Unsere Literarhistoriker Conforte, Michael (S. 563), Zunz (Litg. 160) u. s. w. nennen Natan b. Machir einen Schüler Raschi's . . . Aber eine alleinstehende Aussage . . . (SA, S. 14). Ich will nun nicht gerade viel Gewicht darauf legen, dass Herr Dr. P. für nöthig hält, zu den von mir „(p. 303, n. 2) angeführten Literarhistorikern noch hinzuzufügen Rapoport . . . (S. 457, n. 1)“, als ob alle diese Namen mir und jedem sonstigen Sachverständigen unbekannt gewesen und nicht bereits allesamt in meinem „u. s. w.“ enthalten wären, sondern will nur auf einen anderen Punkt hinweisen. Zu meinen Beweisen nämlich, dass Natan kein Schüler Raschi's war, fügt P. einen neuen hinzu, hat aber dabei den Sinn einer von mir mehrmals benützten Stelle in einem Responsum Raschi's, welche für die litterarische Thätigkeit dieses Meisters von grosser Bedeutung ist, völlig verkannt. In dem Responsum Raschi's an Natan in חופש מטמונים N 11 heisst es:

וגירסא באיזה מקומן שכתב בשאילתו שכ"ת (l. שכתוב) בספרים (Sebachim 50b) גזירה [שוה] שאינה למידה בהקיש מדר' יוחנן מלמדת בקל וחומר מין דבתר איכא, ויש שכתב (l. שכתוב) בו איכא. בסיפרי מצאתי כתוב מלמדת בקל וחומר וכל הדבר כולו מוגה, ואמרתי שמא מלבי כתבתיו ובדקתי בדף אחר (l. שהעתקתי בו הגהות המסכת מספר רבינו יצחק בר' יהודה זצ"ל וממנו הנהתי בספרי, וראיתי אותו המקום חלק. ואיני יודע אם חלק מצאתיו שם או מתוך שלא הבנתי מה הם (הוא ?) הנחתי בו חלק. עתה יבדוק בו חביבי ויודיעני.

על שאילתו נתתי לב ואומר שכך הגרסא לפי שבוש הספרים באומד הדעת: מלמדת בקל וחומר מן דבתרביצא . . .

Nach meiner Auffassung (so auch Sachs) rührt der ganze Passus von Raschi her. Dagegen meint P., dass von

שכתוב בספרים bis ויודיעני die Worte Natan's seien, die Raschi aus seiner Anfrage citire. Und da demzufolge Raschi von Natan mit חביבי (nicht mit מורי) angeredet wird, so findet P. hierin eine weitere Bestätigung, dass Raschi nicht der Lehrer Natan's war. Diese Aufstellung nun ist aus verschiedenen Gründen unhaltbar. Zunächst wird die Anfrage in älteren Responsen gewöhnlich nur inhaltlich, nicht aber wörtlich angeführt. So verfährt auch Raschi in dem vorliegenden Responsum mit 10 von den 11 Anfragen Natan's, und sagt: ושאל שהוקשה לו oder, ohne den Wortlaut derselben zu bringen. Es ist daher wenigstens unwahrscheinlich, dass Raschi gerade in unserem Falle den Wortlaut der Anfrage reproducirt haben sollte. Zweitens bezieht sich עתה יבדוק בו חביבי unbedingt auf den gleich zuvor erwähnten Codex des Isaac b. Jehuda[1]). Dieser Codex befand sich wohl in Mainz wo Isaac gelebt hat, und daher kann nur Raschi den ebenfalls in Mainz lebenden R. Natan ersucht haben, eine Stelle in jenem Codex zu collationiren, nicht aber umgekehrt. Drittens wird Natan in diesem Responsum von Raschi einige Mal חביבי genannt: S. 2 (zwei Mal); S. 5; S. 7 (zwei Mal) Wahrscheinlich ist es auch in unserem Falle Raschi, der Natan mit diesem חביבי anredet. Viertens, wäre Raschi von Natan ersucht worden, ihm mitzutheilen, wie die Stelle in seinem (Raschi's) Exemplare lautete, so hätte Raschi gewiss nicht ermangelt, darüber Auskunft zu ertheilen In Wirklichkeit aber verliert Raschi kein Wort über diesen Punkt und stellt die Lesart fest nur לפי שבוש הספרים באומר הרעת.

Erwägt man alles dieses, so scheint folgende Auffassung die einzig zulässige zu sein. Indem Raschi zu der 11. An-

---

[1]) P. übersieht dies, und schreibt: Sachs (l. c.) und Epstein (Steinschneider-Festschrift, 138) fassen diese Worte so auf, als ob Raschi Natan gebeten hätte, dass dieser in seinem (!) Exemplare die betreffende Stelle nachsehe (S. 547, n. 3). Aber hier ist nicht vom Exemplare Natan's, oder irgend eines anderen, sondern von dem Exemplare Isaac's die Rede. Die Worte עתה יבדוק בו können sich nur auf . . . מספר רבינו יצחק beziehen; sonst müsste es heissen: עתה יבדוק חביבי בספרו. — Ebenfalls unrichtig bemerkt P.: Dieses Responsum macht es auch wahrscheinlich, dass Natan, ebenso wie Raschi, ein Schüler seines Vetters Isaak b. Jehuda gewesen ist, und dass beide, Raschi und Natan, ihre Talmud-Exemplare nach den Ansichten ihres gemeinsamen Lehrers corrigirt haben (S. 457). Wohl war Natan ein Schüler Isaac's, wie ich in meinem Schemaja (SA, S. 13 und 14, vgl. auch S. 13, n. 1) bemerkt habe; aber das Responsum Raschi's liefert keinen Beweis dafür. Auch findet sich in demselben nicht die geringste Andeutung, dass Natan sein Talmud-Exemplar nach „den Ansichten“ Isaac's corrigirt habe.

frage Natan's übergeht, bemerkt er nebenbei, dass er in seinem Exemplare nachgesehen und die Stelle corrigirt (ausgemerzt?) gefunden habe. Er konnte sich aber nicht erinnern, ob er aus eigenem Gutdünken, oder nach dem Exemplare Isaac's, seines Lehrers, corrigirt habe. Er zog daher ein Blatt zu Rathe, auf welchem er die Varianten zu Sebachim aus dem Codex Isaac's verzeichnet hatte; fand aber dort Nichts, was auf die betreffende Stelle Bezug hatte[1]). Raschi ersucht daher Natan, ihm mitzutheilen, wie der Passus in dem Exemplare Isaac's laute. Darauf geht Raschi zur Beantwortung der Anfrage über. Er meint, dass die Stelle in den verderbten Codices nach seinem Ermessen . . . מן דבתרביצא[2]) zu lesen sei.

Eine andere „umgekehrte" Erklärung ist, meiner Meinung nach, ausgeschlossen.

Karlsbad, 20. Juli 1897. A. Epstein.

Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek.

Von Dr. M. Grunwald.

(Schluss.)

6. Wagenseil.

a) An Joh. Brunsmann in Kopenhagen (Abschrift. Cod. fol. 83, f. 16)

(de loco Prov. 30. v. 16 super utero mulieris clauso, nec non de accentuatione Hebraicis in codicibus).

. . . Velim autem huius propositi argumentum, id imprimis capias, quod ea, quae de loco Proverb. XXX, 16 apud Judaeos Scriptores observavi, communicare etiam cum periculo existimationis meae, nihil tergiversor . . . Etsi vero, ceu te non latet, magna laboramus inopia commentatorum Judaicorum in Hagiographos libros, cum rari ab omni aevo Rabbini in iis illustrandis fuerint occupati, prorsus uti nec vulgus hominum, in gente recusita(?), lectione eorum librorum

---

[1]) Aehnlich bemerkt Raschi in dem vorliegenden Responsum, S. 2 und 5, dass er über den Gegenstand der Anfrage von seinen Lehrern nicht unterrichtet sei. Vgl. auch Raschi zu Temura 4b.

[2]) Raschi schwebte wahrscheinlich der Wortlaut in Menachot 82b, vor. Dort heisst es: . . . ובתרביצא אמור וכי דבר הלמד בהיקש חוזר.

admodum capitur; nihilo secius, in promptu est docere, quid de verbis ועוצר הרחם tam Veteres, quam Recentiores senserint. [W. citirt Ibn Esra z. St.] Hanc interpretationem etsi probat, qui nunc inter Judaeos claret R. Jacobus Abendana dignamque censuit, quum a se recuso veteri libro Michlol Jophi fol. 195 col. 4 infarciret, tamen ratio contextus eam neutiquam admittit: et magis est, longe antiquiores Talmudistas audiamus, qui verba ועוצר הרחם de genitali concubitu citra haesitationem acceperunt. Sic est in Gemara Berachot fol. 15 b . . . Eadem haec totidem verbis, iterato extant in Sanhadrin(!) fol 92a. Ex posterioribus, qui Talmudicis accesserunt, et verba עוצר רחם magis etiam dilucide exposuerunt, primus nominandus venit R. Salomo Jarchi, summae apud suos auctoritatis . . . Proximus subjungendus R. Levi Ben Gerson . . . In libro, qui pronuper hic est, anno praeterito Chiddusche Aggadot inscriptus prodiit, fol. 66. Col. 3 legas . . . Juvat vel maxime Chaldaeum Paraphrasten quoque consulere . . . [Es folgen Buxtorf im Lex. Talm. p. 55, Elia Levita . . .] Nec aliud, quam quod mihi Chaldaeum dixisse videtur, Aquila per ἐποχημήτρας, aut Symmachus per συνοχὴ μήτρας, nisi totus fallor, significare voluerunt . . Ad me quod attinet, in dies profecto, in doctrina Accentuum minus minusque mihi satis facio, et si de eo non valde ambigo, Accentus praeter alios usus, canendi quoque jam ab antiquo fuisse notas. Movet me Judaeorum toto orbe dispersorum, Scripturam canendi mos et consuetudo, quam vetustissimam esse facile probatur, vel ipso Christianorum exemplo, qui Judaeos sunt imitati.

Altorfii Noric. a. d. 20. Mai 1683.

b) An Boecler.

Boeclere Sancte! cura si Pîs Manibus
Tuis, eorum quos in Orbe liqueras,
Nisique spernis prorsus haec mortalia.
Servas, opinor, nonnihil mei quoque
Sensum, nec in templis beatis aetheris,
Mihi favere desinis. Nam, sic tuum,
Vivus vocare me solebas, in sinu
Oculisque sic semper tulisti, ex omnibus
Effectibus pietatis ac affectuum
Es prosecutus largiter. Quod attinet
Ad me, mihi quidem quod memor mei
Ero, quod hoc spiritus corpus reget,
Haerebis in cordis medullis intimis;

Te praedicabo, te colam, te diligam,
Te cogitabo: Tum tuos doctissimos
Libros, nihil quibus secundum, par nihil,
Manibus diurnis atque nocturnis teram.
Ex animi sui sententia sic testatur fac.
Joh. Christophorus Wagenseilius.
Univ. Altdorph. Prof.

7. Vier Albumblätter (Men. b. Israel, Joh. Buxtorf, L'Empereur, Hugo Grotius):

Ebda. cod. fol. 28, f. 159.

היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים ובעל הבית דוחק
מאי דעלך סני לחברך לא תעשה [in rabbinischer Schrift]
عالم بلا عمل كسحاب بلا مطر

Virtute doctrinaque ornatissimo D. Joanni Meisnero in signum benevoli affectus pauca haec lubens scribebat
Menasseh ben Israel.

Amstelod. CIↃIↃCXLV
25. Aprilis.

p. 19. כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה
Johannes Buxtorfius. SS. Theol. et ling. Hebr. in Acad. Basil. Prof. adscripsit benevolentiae contestandae.
Basil. d. 25. Aug. 1657.

p. 175. Simeon Jochai filius
אסור לו לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה
Ornatissimo domino M. Johanni Meisnero in sui recordationem scripsit Constantinus L'Empereur.
Lug. Bat. 6. Kal. Just. ã. partae salutis 1645.

p. 122. Ad turbas et motus pessimo
cuique plurima nisi
pax et quies bonis votitur(?)
in dis cor.
Scribebam libenter
viro summe mihi commendato
Hugo Grotius
B. S. L.

Amstelodami VII. May CIↃIↃCXLV.

8. Joh. St. Rittangel an Wilhelm, Erzbischof von Canterbury über ערוות.

(Ebda. cod. fol. 90, f. 303. Ein anderer Brief über denselben Gegenstand ist vom 23. Sept. 1640 datirt).

הנה באסור שני שארים על שני שארים בעקרים בפרחים ובכנפים . . .

יפול ספק אשר עליו חולקין חכמי מתיבתא ראשטאק ולפי דעת חכמי היהודים הנקראים בשמם קראים זה יוצה(!) מלשון מקרא צריך גט מספק . . .

26. Sept. 1639.

Joannes Stephanus Rittangel
Prof. Ling. orient. in Regensburg.

9. Aus den Briefen an' Villers (vgl. Isler, Br. an V.). Hamburg. Msc. IV, p. 53.

a) La Chevandière.

Hambourg le 27. août 1806.

Je vous remercie de votre bon souvenir et de l'envoi hébraique que vous m'avez fait. Jeparcours ce digeste indigeste et le ferai parvenir au sénateur Grégoire comme vous le désirez.

Les juifs, me dites vous, ne paient pas l'impôt du pied fourelus a Lubeck et c'est une erreur; je vous prie dans ce cas de me dire, quel nom porte celui qu'ils paient, car d'après mes renseignements il paroit, qu'ils en paient et auquel sont même abonnés ceux qui habitent un village voisin de votre ville.

b) Curtius.

Lübeck, 6. Jan. 1815.

Die Sache der Juden ist, wie überall in Deutschland, auch hier noch nicht aufs Reine gebracht, und greift freilich in Vieles ein. Doch erfreuen sie sich hier nun schon über ein Jahr des Fortbesitzes der während der franz. Herrschaft ihnen eingeräumten Rechte.

c) Fork.

Bosna Seruglio, 6. Juni 1812.

Die Juden [Bosniens] sind noch im Original.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften.

(Fortsetzung.)

Sänger, Rabb. Dr. H., 6 Fest-Predigten f. Pessach u. Schewuos. Frankfurt a./M. J. Kauffmann, 1894, 35 SS., 8.

Salzberg, B. Vgl. מבוא לס' קהלת.

Schafheitlin, Adf., Der Geisterkampf u. neue hebräische Lieder, Nachtrag zu den „Letzten Gedichten". Berlin, Rosenbaum & Hart, 1894, 119 SS., 8.

Schenkel, Lazar. Vgl. מגיד צדק.

Schlatter, Prof. A., Einleitung in die Bibel. 2. Aufl. Stuttgart, Vereinsbuchh., 1894. 527 SS., 8.

Schmidt, A., Bibelkunde f. Schule u. Haus. Mit 6 (farb.) Karten zur bibl. Geschichte. 2. Aufl. Vlotho, Thorein & Sitte, 1894, 32 SS., 8.

Schurtz, Dr. H., Die Speiseverbote. Ein Problem der Völkerkunde. Hamburg, Verlagsanstalt u. Druckerei, 1894, 46. SS., 8. [Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausg. v. Rud. Virchow u. Wilh. Wattenbach, 184. Heft].

Schulze, Prof. Dr. Ludw. Die Theologie der Offenbarung, ihr Fortschritt u. ihre Aufgabe in der Gegenwart. Rostock, Stiller, 1894, 29 SS., 8.

Schwabe, Fritz, Die Genusbestimmung des Nomens im biblischen Hebräisch. Diss. Jena, H. Pohle, 1894, 32 SS., 8.

Smith, G. A., The historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and the early church. London, Hodder, 1894, 612 SS., 6 Karten, 8.

Smith, W. R. Lectures on the religion of the Semites. First series; the fundamental institutions. New ed. London, Black, 1894, 520 SS., 8.

— — — — Das alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung. Nach der 2. Ausg. des engl. Orig.-Werkes: „The old Testament in the Jewish Church" in's Deutsche übertr. und herausg. v. Prof. Dr. J. W. Rothstein, Freiburg i./B., J. C. B. Mohr 1894. 466 SS., 8.

Sofer, Jes. Vgl. יעקוב סופר.

Sommer, Bruno. Vgl. Bibel od. die sogen. hl. Schrift der Jud. u. Christ.

Spira, J. Vgl. יעקוב ישעיה.

Spurgeon, C. H, Die Schatzkammer Davids. Eine Auslegg. der Psalmen, Deutsch bearb. v. James Millard. 2. Halbb. 6. Heft. (S. 401—480), Bonn, J. Schergens, 1894, 8.

Staerk, Dr. Willy, Das Deuteronomium, sein Inhalt u. seine litterar. Form. Eine krit. Studie. Leipzig, J. C. Hinrich's Verl., 1894, 126 SS., 8.

Stark, E. v., Palästina und Syrien vom Anfang der Geschichte bis zum Siege des Islam. Lexikalisches Hilfsbuch f. Freunde des hl. Landes. Berlin, Reuther & Reichard, 1894, 175 SS, 8.

Stein, Relig.-Lehr. Abr., Zeitrechnung aller israelit. Jahrzeitstage nach Verstorbenen für 60 nacheinander folgende Jahre, v. J. 1890 bis 1959, nach israelitischer Zeitrechnung vom Jahre 5651—5710. Auch zur Vergleichng. der israelit. Zeitrechng. m der bürgerlichen verwendbar. Erklärg. der Trauergebräuche. Wien, (Prag, J. Brandeis), 1894, 50 SS., 8.

Stein, Dr. Salo, Materialien zur Ethik des Talmud. I. Die Pflichtenlehre dez Talmud. Frankfurt a./M., J. Kauffmann, 1894, 185 SS., 8. [Besprechung oben S. 239 f.]

Stentzel, A., Weltschöpfung, Sintfluth u. Gott. Die Ueberlieferungen auf Grund der Naturwissensch. Braunschweig, Rauert & Rocco, 1894, 183 S., 7.

Stern, Gerson. Vgl. יעקוב הגרשוני.

— Dr. Mor., Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte. Ein Beitrag zur deutschen Städtegeschichte. III. Nürnberg im Mittelalter. 1. Hälfte. Quellen: Statistische Texte. Kiel, Selbstverl. 1894, 94 S. 8.

Steuernagel, Dr. Carl, Der Rahmen des Deuteronomiums. Litterarkritische Untersuchg. üb. seine Zusammensetzg. u. Entstehg. Halle, J. Krause. 1894, 70 SS., 8.

Stockmayer, Otto, Der Unglaube Israels auf dem Wege vom rothen Meere zum Sinai. 2. Aufl. Basel, Jäger & Kober, 1894, 143 SS., 12.

Strack, Prof. Herm. L, Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri ausgelegt v. Prof. Strack. [Aus: „Kurzgefasst. Commentar zu den hl. Schriften des alt. u. neuen Test. Hrsg. v. Strack & Zöckler. 1. Absch. 3 Lfg.]. München, C. H. Beck, 1894, 191 SS.. 8.

— Hebräisches Vocabularium f. Anfänger (in grammatischer Ordnung). Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1894, 40 S., 8.

— Einleitung in den Talmud, theilweise neubearb. Aufl. Leipzig. J. C. Hinrich's Verl., 1894, 143 SS., 8. [Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 2].

Strauss, Leop., Rede zur Feier der goldenen Hochzeit des Schreinermeisters Abraham Rüdesheimer und seiner Ehefrau Esther geb. Stern. Frankfurt a./M., J. Kauffmann, 1894, 11 SS., 8.

Strong, J., The exhaustive concordance of the Bible. London, Hodder, 1894, 1780 S., 4.

Theile, Prof. Cor. Godofr. Guil. Biblia hebraica ad optimas editiones imprimis Everardi van der Hooght accurate recensita et expressa. Curavit argumentique notationem et indices nec non clavem masorethicam addidit Prof. Th. Ed. VIII. Leipzig, B. Tauchnitz, 1894. 1255 SS., 8.

Tannenberg, Heinr. Vgl. Sommer, Bruno.

Tschernichoff, Dr. M., Die Aufgabe der jüdischen Wohlthätigkeit. Berlin, H. Schildberger. 1894, 28 SS., 8.

Vigouroux (abbé F.), Ancien Testament. T. I. introduction générale: Pentateuque Nouv. édit. Paris, Roger et Chernoviz, 1894, 803 SS., 8.

Vogelstein, Dr. Herm, Die Landwirthschaft in Palästina zur Zeit der Mišnah. I. Thl. Der Getreidebau. Berlin, Mayer & Müller, 1894, 85 SS., 8.

(Schluss folgt.)

Zur gefl. Beachtung.

Um wiederholt geäusserten Wünschen entgegen zu kommen, werden wir den 42. Jahrgang der Monatsschrift (6. Jahrgang der neuen Folge) erst mit dem **1. Januar 1898** beginnen lassen. Die noch im Laufe des gegenwärtigen Kalenderjahres für die Monate October, November und December cr. fälligen Hefte werden wir als Heft 13, 14 und 15 des 41. Jahrgangs bezeichnen. Das Inhalts-Verzeichniss über alle 15 Hefte vom October 1896 bis einschliesslich December 1897 werden wir in der üblichen Anordnung am Ende des December-Heftes hinzufügen. Eine Aenderung im Bezuge der Monatsschrift durch die Post und den Buchhandel wird hierdurch nicht herbeigeführt.

Die Redaction und der Verlag der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums".

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Assyriologische Studien

von

Dr. Feuchtwang.

III.

Die Chabiri.

Zu Tell-el-Amarna in Aegypten wurden im Jahre 1887 mehrere hundert Thontafeln gefunden, Briefe in Keilschrift und zumeist in assyrischer Sprache geschrieben. Sie stammen aus der Zeit um 1400 v. d. g. Z., aus der Regierungszeit Amenophis III. und IV. Die Briefe sind von babylonischen, assyrischen und sonstigen vorderasiatischen Königen nach Aegypten an den Hof gerichtet. Der Fund brachte ungeahnte Aufschlüsse über vorderasiatische Zustände aus einer Zeit, über die wir sonst nur schwach berichtet sind. Das heutige el-Amarna, wo der grosse Fund gemacht wurde, ist von den Trümmern einer einstmals grossen Stadt erfüllt, der von Amenophis IV. errichteten Residenz Chut-aten, die nach ihm, der seinen Namen geändert hatte, benannt wurde. Er war nämlich ein gewaltiger Reformator und führte unter schweren Kämpfen gegen die Ammonspriester den Sonnendienst ein; deshalb nannte er sich Chu-en-aten (Abglanz der Sonne) und die neuerbaute Hauptstadt Chut-aten (Sonnen-Horizont). Sie wurde nach seiner zwölfjährigen Regierung (um 1370) von den Bekennern Ammons zerstört. Das Staatsarchiv von Theben, der ehemaligen Residenz, hatte Amenophis IV. bei der Verlegung des Herrschersitzes nach Amarna mitgenommen, und diesem Umstande haben wir den kostbaren Fund zu danken, der nun in den Museen zu Berlin, London und Bulak und zum geringsten Theile in privatem Besitze sich befindet. Der Berliner Assyriologe Hugo Winckler hat den grössten Theil des Fundes im Original-Keilschrifttexte und nun auch im V. Bande der Schrader'schen Keilinschriftlichen Bibliothek, über den eine ausführliche Besprechung in dieser Zeitschrift folgen wird, in Transscription und Uebersetzung veröffentlicht. Uns interessirt an dieser Stelle die Thatsache, dass verschiedene Städte Palästinas wie: Tyrus, Sidon, Beirut, Akko, Askalon, Gaza und vor allen Jerusalem, das schon im fünfzehnten vorchristlichen Jahrhundert den Namen „Urusalim" = ירושלים führt, in dem Funde entdeckt worden

sind. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass um 1400 in Vorderasien die Diplomatensprache das semitische Babylonisch und die gebräuchliche officielle Schrift die Keilschrift ist Wenn man in Palästina Keilschrift schrieb, so war ein reger Verkehr zwischen diesem Lande und Babylonien die natürliche Folge. Babylonien war ja im dritten und zweiten Jahrtausend der Sitz der vorderasiatischen Cultur und Wissenschaft Mit der Schrift musste der Kanaanäer auch bab. Wissenschaft sich aneignen. So verbreiteten sich bab. Lehren und Anschauungen auch in Palästina. Die Schreiber der Amarnabriefe hatten sich das Babylonische so mundgerecht gemacht, dass sie es mit eigenen Wortbildungen durchsetzen und oft kanaanäisch beugten. · Von allergrösster Wichtigkeit sind für uns die Keilschriftbriefe aus Jerusalem[1]).

Ueber die Zeit der Einwanderung der Hebräer nach Kanaan (Kinachi heisst es in den Keilschriftbriefen) sind wir durch die Bücher Josua und Richter unterrichtet. Anschaulich genug ist das Bild, welches da von den Kämpfen der Einwandernden mit den Kanaanäischen Völkern entworfen wird. Es ist selbstverständlich, dass das rein Historische, losgelöst von den religiösen Momenten, die den Berichterstatter naturgemäss leiten, anders erscheint als in der vorliegenden Fassung. Die kritische Forschung ist darüber einig, dass die Einwanderung der Hebräer nur eine allmähliche gewesen sein kann, was übrigens mit der heiligen Tradition durchaus nicht im Widerspruche steht, die schon in ältester Zeit von einer langsam fortschreitenden Eroberung des gelobten Landes deutlich spricht. Die Kämpfe mit den kanaanäischen Fürsten von Jericho, Jerusalem etc., schildert das Buch Josua mit lebendiger Deutlichkeit; und diese Schilderungen werden in vollkommener Weise durch Iud. ergänzt und sogar hie und da richtig gestellt.

Palästina war in der Zeit um 1400 unter ägyptischer Oberhoheit. Die Amarnabriefe schildern uns die Zustände daselbst mit geradezu frappirender Treue. Nach ihnen befindet sich in Palästina eine ansässige kanaanäische Bevölkerung — sie spricht, wie weiter zu erörtern ist, einen dem Hebräischen auf das allernächste verwandten Dialekt — welche im Besitze der bedeutendsten Städte ist, aber durch Eindringlinge fortwährend bedroht ist. Wer nun sind diese einwandernden Stämme? Es handelt sich

[1]) s. Zimmern, ZA. 1891, 245 ff.: ZDPV. XIII 133 ff.

darum, den Namen der Hebräer in den Briefen nachzuweisen. In den Keilschriftbriefen aus Jerusalem werden Völker erwähnt, die den Namen „Chabiri" (genau das hebr. עברי) führen. Sie sind es, welche die Städte gefährlich bedrohen Jedermann muss auf die Identificirung von Ḫabiri עברים sofort verfallen. Und so ist es auch sogleich bei der ersten Veröffentlichung einzelner Briefe des Amarna-Fundes geschehen. Freilich wurden von verschiedenen Seiten die Ḫabiri als „Verbündete", „feindliche Genossenschaft" (חבר) gedeutet[1]). Man ist aber jetzt darüber einig, dass unter den Ḫabiri nur die Hebräer verstanden sein können. An der Gleichstellung ist nicht mehr zu zweifeln.

Winckler (Gesch. d. Volkes Israel, S. 20) sagt denn auch: „Ḫabiri ist der Name derjenigen Völkerstämme, welche um die Mitte des zweiten Jahrtausends einwandern, er steht also mit Namen, wie Araber, Aramaeer, Kasdim auf einer Stufe. Ḫabiri drückt im Gegensatze zu den ansässigen Kanaanäern die Einwandernden aus, also etwas, was sich im biblischen Sprachgebrauche noch bis in späte Zeiten erhalten hat. Die Ḫabiri sind demnach identisch mit den Hebräern". Ganz merkwürdig ist die Ansicht, welche Glaser (M.V.G. 1897 S. 8 ff.) entwickelt. Hebraeer bedeutet ihm ursprünglich nichts anderes, als „Leute aus Ebir-nâri (Transpotamien, westliches Euphratufer). Die Ḫabiri der Jerusalemer Keilschriftbriefe sind aber nicht identisch mit den damals noch im aegypt Gosen wohnhaften Hebräern. Sie hiessen nur so wie diese, weil sie beide aus Ebir-nâri (עבר הנהר) stammen. Wir hätten also im 15 ten Jahrh. einen abiritischen Einfall in Südpalästina aus Transpotamien vor uns, begünstigt durch die Babylonier, welche dem geschwächten Aegypten seine asiatischen Provinzen entreissen zu können glaubten. Das Eindringen der ägyptischen Hebräer in die Wüste und ihr Vordringen nach Palästina von Osten her geschah vielleicht erst durch Conspirationen mit den transpotamischen Hebräern[2]). -- Fest steht, dass die Ḫabiri Hebräer sind. Wie die Einwanderung vor sich ging, mit welchen Völkerschaften gekämpft wurde, darüber wissen wir auch jetzt nicht bedeutend mehr, als wir bereits aus den bibl. Schriften gewusst haben. Zur Zeit der Invasion der Ḫabiri herrschten in den kanaanäischen Städten sogenannte Könige; auch das stimmt mit den bibl. Berichten

[1]) So K. M. Müller, ZA. VII s. 64. u. a.
[2]) Vgl. jetzt Peiser, Mittheil. d. Vorderas. Ges. 1897, 4, S. 16 ff.

überein, welche für die älteste Zeit Könige von Jerusalem kennen (Malki-Zedek). Die 31 Könige, die Josua besiegt, sind keineswegs abenteuerlich. Jede Stadt hatte ihren König. Jerusalem heisst, wie bereits erwähnt wurde, schon in ältester Zeit Ursalim. (Sayce hat das Vorkommen dieses Namens in den Amarna-Briefen zuerst geahnt [Proc. Soc. B. Arch. XI 1888/9 p. 347] und dann bewiesen in Academy, Apr. 19. 1890). Die politische Lage Palästina's und der Nachbarländer kann man nach den Briefen dahin kennzeichnen, dass die ägyptische Oberherrschaft, obwohl noch vorhanden, doch die Spuren des Sinkens und baldigen Verfalls aufweist, während die Chetiter und die mit denselben verbündeten Völkerschaften ihre Herrschaft immer weiter nach Süden und Westen ausdehnen. Die ägyptischen Vasallen in Palästina versichern zwar ihre Oberherren der tiefsten Ergebenheit, machen aber mit den Feinden gemeinschaftliche Sache. Im Süden brechen die Chabiri auf dem gewöhnlichen Kriegspfade ein. Ausser diesen äusseren Feinden hat die ägyptische Herrschaft mit einem gefährlichen Gegner im Landesinnern zu kämpfen; mit der gegenseitigen Rivalität der Statthalter und mit der Corruption aller Beamten, wie aus zahlreichen Amarnabriefen deutlich ersehen werden kann. Diesen beiden feindlichen Mächten erlag auch schliesslich Aegypten.

Als Beispiele für die Art und Weise der Abfassung der Keilschriftbriefe im Tell-el-Amarna-Funde seien hier einige Briefe aus Jerusalem hergestellt[1]):

179.

An den König, meinen Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Zu Füssen meines Herrn, des Königs, sieben und siebenmal falle ich. Was habe ich gethan wider den König, meinen Herrn, indem man sagt: Abd-chiba ist abgefallen von dem König, seinem Herrn. Siehe, ich, weder mein Vater, noch meine Mutter hat mich gesetzt an diesen Ort. Der mächtige Arm des Königs hat mich eingeführt in mein väterliches Gebiet. Warum sollte ich da begehen ein Vergehen gegen den, König, meinen Herrn? So wahr der König lebt, weil ich sagte dem Beamten des Königs, meines Herrn: Warum bevorzugt ihr die Chabiri und die Fürsten benachtheiligt ihr? Deshalb verleumden sie mich beim König. Weil ich sage: es wird zu Grunde gerichtet das Gebiet des Königs,

[1]) vgl. Zimmern, ZA. VI 246 ff., Winckler, KBV. 303 ff.

m. H. deshalb verleumden sie mich beim König, m. H. . . . . So lange der König, m. H., lebt, wenn auszieht ein Beamter, pflege ich stets zu sagen: zu Grunde geht das Land. Wenn ihr nicht auf mich höret, so sind alle Lehensfürsten verloren. Darum wende der König seine Aufmerksamkeit auf die Fürsten, und es schicke Truppen der König, m. H. Nicht besitzt noch Gebiet der König, die Chabiri verwüsten alles Gebiet d. K. . . . . .

180.

An den König, meinen Herrn: Abdchiba dein Diener. . . . . Siehe, dieses Land Jerusalem, weder mein Vater noch meine Mutter hat es mir gegeben; der mächtige Arm des Königs hat es mir gegeben. Siehe diese That ist eine That Milkiels und eine That der Söhne Lapajas, welche ausliefern das Land des Königs den Chabiri. . . . . .

181.

An den König, meinen Herrn, meine Sonne; Abd-chiba dein Diener. Zu Füssen des Königs, meines Herrn, sieben und siebenmal falle ich. Siehe, der König, m. H., hat gelegt seinen Arm auf Osten und Wesen. Verleumdung ist, was man mir nachredet. . . . . Verloren sind gänzlich die Fürsten, und Feindschaft herrscht gegen mich. Wenn einer sehend ist, würde er nicht sehen die Thränen des Königs, m. H., weil Feindschaft gegen mich herrscht? So lange Schiffe auf dem Meere waren, hat der mächtige Arm des Königs besetzt Nahrîma und Kosch, aber jetzt besetzen die Städte des Königs die Chabiri.

183.

(Eingangsformel) . . . Es ist verloren gegangen das Gebiet des Königs an die Chabiri. Und jetzt ist sogar eine Stadt des Gebietes von Jerusalem, mit Namen Bit-Ninib, verloren gegangen an die Leute von Kilti. Es höre der König auf Abd-chiba, deinen Diener, und schicke Truppen, damit ich zurück bringe das Land d. K. an den König. Denn wenn keine Truppen da sind, geht verloren das Land des Königs an die Chabiri. Dies ist die That Schuardatos und Milkiels . . . es sorge der König für sein Land.

189.

An den König, meinen Herrn. Tagi dein Diener. Zu Füssen des Königs, m. H., sieben und siebenmal falle ich. Siehe, ich bin ein Diener des Königs und ich trachte zu vereinigen meine Sendungen unter meinen Bruder; aber er ist voller Wunden. Nicht vermag ich zu richten meine Sendungen an den König. Und frage deinen Beamten, ob nicht voller Wunden ist mein Bruder. Ferner: siehe, wir, auf dich sind gerichtet meine Augen; ob wir hinaufsteigen zum Himmel, ob wir hinabsteigen zur Erde, so ist doch unser Haupt in deiner Hand. Und siehe, jetzt trachte ich zu schicken meine Karawane unter der Leitung meines Genossen meinem Herrn. Es wisse der König, m. H., dass ich diene dem König und wache.

193.

An den König, m. H., meine Sonne und mein Gott: Biridija, der treue Diener des Königs . . . . . Ich habe vernommen die Worte des Königs, m. H., meiner Sonne; siehe, ich bewache Megiddo, die Stadt des Königs bei Tag und Nacht.

Bei Tage bewache ich auf den Feldern die Streitwagen des Königs. Und siehe: stark ist die Feindschaft der Chabiri im Lande. Und es möge sorgen der König für sein Land.

203.

(Formel). Abd-tirschi von Chazor, dein Diener. Zu Füssen des Königs, m. H., sieben und siebenmal falle ich nieder. Siehe, ich bin ein treuer Diener; und siehe, ich bewache Chazor für den König. Es möge gedenken der König an alles, was geschieht, mit Chazor, deiner getreuen Stadt, und mit deinem Diener.

204.

(Formel). . . . . Japaḫi von Gezer. . . . . Es wolle sorgen der König, m. H., die Sonne vom Himmel, für sein Land, denn mächtig sind die Chabiri gegen uns, und es strecke auch seine Hand der König nach mir und befreie mich aus der Hand der Chabiri, damit uns nicht vernichten die Chabiri.

Wir haben oben erwähnt, dass die Jerusalemer-Briefe und auch andere Schreiben aus palästinensischen Städten eine Anzahl Wörter enthalten, welche der kanaanäische Absender durch ihm geläufigere Ausdrücke glossirt. Ein schräg gestellter Keil dient dazu, auf solche Glossen hinzuweisen; dieses Zeichen befindet sich auch oft vor Ausdrücken, welche man leicht als Kanaanäismen erkennen kann Die Zusammenstellung dieser Ausdrücke ist von hohem Interesse. Sie finden sich in folgenden Briefen (nach der Ausgabe in KB. citirt), und zwar:

55_{17} iḳlia |[1]) šata = שדה = Feld, Acker.
„ $_{20}$ šadi | ḫa-ar-ri = הר = Berg.
„ $_{46}$ ḫuḫari | kilubi = כלוב = Netz.
Der Ausdruck kilubu = כלוב befindet sich noch 60_{36}, 64_{35}, 84_{9}, 87_{19}; das Wort ist also gut semitisch.
69 šaḫu = שחה = daniederliegen.
81_{77} išta | šiti = שעה = Stunde.
81_{131} ikaal | ḫaziri = עצר = vorenthalten, zurückhalten.
119_{12} | ḫa-zi-lu = חסל = vernichtet sein.
119_{23} amilûti | ma-ṣa-ar-ta (Besatzung? מצור?)
128_{4} ipira | aparu = עפר = חפר.
130_{3} ipira | ḫaparu = אפר.
149_{12} riksu | ḫabši = חבש = fesseln.
„ $_{28}$ | arû = ירא = fürchten.
„ $_{36}$ | kuna = كان = sein (esse).
„ $_{38}$ | iaaiaa = אהיה.
149_{56} | nupaḫti = נפח?
151_{70} liṣaḫar | ja-ṣa = יצא = ziehe aus.
154 | akuli u mimu = אכל ומים = Speise und Trank.
152_{10} mi | mima = מים = Wasser.
157_{10} paanti | ba-aṭ-nu = בטן = Bauch.
„ „ ṣi-ru-ma | zu-uḫ-ru = ظَهْر = Rücken
$163_{16, 17}$ jikalu karzia | ḫabalu = חבל.
173_{23} uballa | iḫizu = אחז = rauben.
180_{27} ḳâtu | zu-ru-uḫ = זרוע = Arm.
„ $_{41}$ | tazakopu = זקף = stützen
„ $_{56}$ ugari | šati = שדה = Gefilde.
„ $_{58}$ ala'-i | mušira = שיירה = سيارة Karawane
„ $_{75}$ | lišaal שאל (frage).

---

[1]) Der senkrechte Strich ersetze den schräggestellten Keil.

189 16 šami | šamima = שמים = Himmel.
„ 28 Ḳaḳḳadu | rašu = ראש = Haupt.
191 21 ṣini | zuuna = צאן = Schafe.
„ 24 sisî | susu = סוס = Pferde.
190 20 libittu | labittu = לבנה = Ziegel.
193 13 mušu | lila = לילה = Nacht.
195 13 | Kazira = קצר = ernten.
„ 26 a-bu-ul-li | ša-aḫ-ri = שער = Thor.
196 6 balta-nu-um-ma | ḥa-ia-ma = חיים = lebendig.
„ 10 arkišu | aḫ-ru-un-nu = אחריו = hinter ihm.
„ 14 da-ku-šu | ma-aḫ-zu-u = מחץ = töten.
„ 35 ḳâ-ti-ša | ba-di-u = בְּיָדוֹ = mit seiner Hand.
„ 28 ilippi | a-na-ja = אניה = Schiff.
„ 38 šik-ia | ji-ki-il-li-mi = קלל = gering achten.
„ 39 KAB | ji-ka-bi-id = כבד = ehren.
199 13 ji-ki-im-ni | ju-zi-ni = יוציאני = errette mich.
203 18 li-iḫ-šu-uš | ia-az-ku-ur = יזכור = er gedenke.
214 38 niri | ḫu-ul-lu = עול = Joch.
237 7 | ḫi-'t-bi = geheim = Wurzel חבא.
„ 9 rabiṣi | zu-ki-ni = סכן = Beamte.
242 11 birišu | aḫri = Brunnen grub er; חרה.
270 5 | ma-aḳ-ta-ti ich falle; vorher Keil; warum?
281 22 | nu-ḫn-uš-tum — ebenso.
292 8 rik-ku | zu-ur-pi ? ?

Ausserdem halte ich folgende Ausdrücke für Kanaanäismen:

allû = הלא = ob nicht.
la-a-mur = לאמור = zu sagen.
an-nu-u = הנה = siehe.
anuki = אנכי = ich.
ašar = אשר = rlat. sonst immer im Assyrischen = ša.
attunu = אתם = ihr.
balû = בְּלֹא = ohne.
u-da-bi-ra = דבר = vertreiben.
ru-ḫi = רֹעֶה, tu-rru = דור = Stall.

Der merkwürdige Wechsel von ע und ח wird jedem aufgefallen sein in ipira = ḫaperu = עפר = אפר (vgl. Barth, Etym. Studien 20), kinaḫi = כנען, ruḫi = רעה, ša-aḫ-ri = שער, zu-ru-uḫ = זרוע, ḫinaia = עיני = meine Augen. Es ist gar keine Frage, dass hier die verschiedene Aussprache des ע zu Grunde liegt, welche Talmud und Midrasch genau kennen; dialectische Unterschiede in verschiedenen Gegenden,

in denen irgend eine Mundart des Hebr. oder Aram. gesprochen wurde; z. B. in manchen Gegenden nennt man כיבא (Schmerz) עיבא (Thren. rabb. z. II, 1.)

Folgende Eigennamen sind mir aufgefallen: Aaddu = אדא, Abd-milki = עבד מלך; Aiab = איבא, Baduza, Baiaja = אבייא = Biia; Hai; Ja-šu-ia = יהושיה, Du-u-du = דוד, Janḫamu = יהונחם[1]), Šamḫuna = שמעון (ע = ח), Ḫinianabi = ענב עין.

Zum Schlusse will ich noch den Brief 214 des Amarna-Fundes wiedergeben, weil er durch seine, an die Sprache der Bibel stark erinnernde Abfassungsart, höchst bemerkenswerth ist.

„An den König, meinen Herrn, meine Sonne; Jabitiri, dein Diener, der Staub deiner Füsse. Zu Füssen des Königs, m. H, meiner Götter, meiner Sonne, sieben und siebenmal falle ich. Ferner siehe, ich bin ein treuer Diener des Königs. Ich blicke hierhin und blicke dorthin, aber nicht wird es hell; und ich blicke auf den König, meinen Herrn, und es wird hell. Und es mag wohl weichen ein Backstein weg unter seiner Zinne, aber ich werde nicht weichen unter den Füssen des König, meines Herrn".

Wir sehen, dass die Tell-el-Amarna-Briefe für Geschichte und Sprache Palästinas wichtige Ergebnisse liefern. Erschöpft sind dieselben in diesen Auseinandersetzungen keinesfalls. Tiefgehende Durchprüfung des Gesammtmaterials wird noch manchen ungeahnten Aufschluss bringen; Historiker und Philologen sind an der Arbeit, und die Theologen dürfen nicht hinter ihnen zurückstehen.

Erklärung einer Mischnastelle

von

D. Simonsen.

Es darf wohl als ziemlich sicher betrachtet werden, dass das Wort רעי in der Mischna Sabbath XX, 4 (Babli Sabbath 140b, vgl. Tosefta Sabb. XVI (XVII), 4) mit „Weiderind" zu

[1]) nach Hommel, Mittheil d. Vorderasiat. Ges. 1897, 3, S. 25 = יגעם.

übersetzen ist [1]). Aber die Wiedergabe des Ausspruches R. Dosa's: „Man darf [am Sabbath] vor dem Mastrinde [die dem Thiere ungeniessbaren Futterreste] hinwegräumen, während man vor dem Weiderinde [dessen Futterreste nur] zur Seite schieben darf" hat noch ihre grossen Schwierigkeiten. Namentlich die, dass in allen Texten (in der Mischna, sowohl in der separat als in der im Babli und Jeruschalmi vorliegenden, und in der Tosefta) מפני הרעי steht und nicht מלפני, wie durch die Analogie mit dem vorhergehenden מלפני הפטם gefordert wird [2]). Ferner will die Baraita, die im Babli zur Feststellung der Opposition der „Weisen" gegen R. Dosa וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה לא ימלקנו לצדדין (in der Tosefta l. c. ח"א באן ובאן אין מסלקין לצדדין) beigebracht wird, nicht besser zu R. Chananel's Erklärung passen [3]) als zu der Raschi's [4]). Auch andere Schwierigkeiten sind beiden Auslegungen gemeinsam, z. B. die, dass es nicht gut verständlich ist, wieso R. Dosa solche Arbeiten am Sabbath erlauben kann [5]), und ferner, dass die folgende zweite Hälfte der Mischna nur in sehr lockere Verbindung mit der ersten zu stehen kommt.

Man hat aber bis jetzt m. W. eine bedeutungsvolle Textvariante übersehen. In dem im Jeruschalmi enthaltenen Mischnatext [6]) heisst es nicht ומסלקין sondern ומסגלקן לצ'. Da nun ומסלקן durch die Umgebung (גורפין, נוטלין, נותנין) und vielfach früher und später ähnliche Formen in diesem Abschnitt) äusserst leicht in ומסלקין verderbt werden konnte, während das Umgekehrte — dass ein richtiges ומסלקין in ומסלקן hätte verschrieben

---

[1]) R. Chananel erklärt schon so. Nachdem Porges von Neuem, namentlich auf Talm. jer. gestützt, die Identität unseres רעי mit dem biblischen (I Kön. 5, 3) urgirt hatte (Revue des ét. juives XX, 307—9), habe ich die nämliche Erklärung bei einer Anzahl älterer und jüngerer Verfasser aufgefunden; siehe meine — jetzt zu vermehrenden — Mittheilungen R. d. é. j. XXI, 278—9.

[2]) Porges a. a. O. S. 309 will deshalb emendiren. Luzzatto (אגרות שד"ל n. 215, Bd. I, p. 549) benutzt die Form מפני mit Recht als Argument gegen O. H. Schor, der die „neue" Erklärung annimmt. S. auch Plungian בן פורת, p. 13. — Dagegen ist Luzzatto im Irrthum, wenn er verlangt, dass שור של רעי stehen sollte. Denn auch פטם ist eine kurze Fassung für das Beza 40 a vorkommende שור של פטם.

[3]) s. Luzz. a. a. O. und Schwarz, R. d. é. j. XXXI, 281.

[4]) s. Porges a. a. O. 308.

[5]) Man vergleiche nur Pesachim IV, 7 wo גריפה sogar an חו"ה"מ verboten ist.

[6]) Nicht in dem mit dem palästinensischen Mischnatext oft übereinstimmenden Codex Cambridge (ed. Lowe). Doch ist auch hier eine kleine Variante indem es גורפים und מסלקין heisst, wie weiter נוטלים und נותנין.

werden sollen – fast undenkbar ist, haben wir sicher in dem Jeruschalmi-Mischna-Text das Richtige vor uns. Wenn man nun diese Lesart in Betracht zieht, und das durch alle Texte gesicherte מפני festhält, dann wird man übersetzen „Man darf vor dem Mastrinde [die Futterreste] hinwegräumen und diese wegen des Weiderindes [das die vom verzärtelten Mastrinde verschmähten Reste frisst] zur Seite schieben, so lehrt R. Dosa; die Weisen aber verbieten es". Jetzt schliesst sich die zweite Hälfte der Mischna schönstens an: נוטלין מלפני בהמה זו ונותנין לפני [1]זו בשבת Hier gestatten auch „die Weisen" das Essen des einen Thieres, das für dieses noch vollkommen tauglich ist, dem anderen vorzulegen. Ob nun איסור טלטול מוקצה oder השש השוואת נומות den Grund ihrer Opposition gegen R. Dosa abgiebt: jedenfalls fällt die Differenz in der zweiten Hälfte weg, da das zu Bewegende vollkommen מאכל בהמה ist und auch nicht am Boden geschleift wird.

So wäre also die Mischna selbst in bester Ordnung; sehen wir uns jetzt die Gemarahbemerkungen an. Im Jeruschalmi heisst es ganz kurz: מפני מה שהפטם מותיר הרעי אוכל. Dies bezieht sich auf den Ausspruch R. Dosa's, speciell auf מפני הרעי und bedeutet „weil, was der Mastochs übrig lässt, der Weideochs frisst" [2]). R. Dosa erlaubt also das Wegräumen vor dem Mastochsen, — trotzdem dass die Futterreste in Verhältniss zu diesem Thiere kein מאכל mehr sind, — weil sie in Verhältniss zum Weideochsen, dem die Reste hingeschoben werden, noch tauglich zum Essen sind. Eine bessere Bestätigung unserer Mischnaauslegung [3]) können wir

[1]) In unseren Ausgaben זו בהמה, s. aber Dikduke Sofrim z. St. Das überflüssige בהמה findet sich auch nicht in dem von Lowe herausgegebenen Mischnatexte.

[2]) Gegen Uebersetzungen wie „weil der Mastochs auch den Ueberrest der Excremente aufisst" ist es wohl nicht nöthig zu polemisiren. Richtig bei David Lurja in s. Noten zu Jer. Moëd (hinter El. Wilna's הגהות zu Jer. Seraïm [Königsberg 1858] 8°) Bl. 32a. Ob er auch מפני in der Mischna richtig verstanden hat, ist nicht zu ersehen, wogegen H. Chajes (Noten zu Babli Sabb. 140 b), trotzdem er den Jer.text — nach Anleitung eines Grossen — richtig auffasst, doch מפני falsch versteht. Porges (a. a. O.) will nach מה noch ein zweites מה einschieben und Frage und Antwort in Jer. finden; ganz unnöthig.

[3]) Geleitet wurde ich zu dieser durch den Commentar zu Maim. Hilch. Sabbath, der — fragmentarisch — vor מעשה רוקח Bd. I abgedruckt ist. Dort heisst es zu P. XXVI (auch zu finden in קובץ תשובות הרמ"ם 1859 I, Bl. 62a): מפני הרעי פירוש פעמים יקחו מה שנשאר לפניה ויאכילו אותו לרעי שהוא הבהמה הרועה ואע"פי שהוא ראוי לבהמה אחרת אסור לסלקו.

uns nicht wünschen. — Im Babli wird gefragt, ob die Weisen gegen beide Lehren R. Dosa's opponiren oder gegen eine [1]) d. h. ob sie סלוק לצדדין nur dann verbieten, wenn eine גריפה vorhergehen muss, oder ob sie auch in einem Falle, wo גריפה nicht nöthig ist, das סלוק לצדדין von Futterresten verpönen. Darauf wird geantwortet durch die Anführung der oben erwähnten Baraita: „Sowohl in dem einen Fall wie in dem anderen [2]) darf man es [d. h. das vom Mastochsen verschmähte] nicht zur Seite schieben". Welcher von den beiden obengenannten Gründen (טלטול מוקצה und השוואת גומות) für die „Weisen" der Baraita und des inhaltlich ganz gleichen Toseftastückes entscheidend ist, interessirt uns in dieser Verbindung nicht [3]). Wir begnügen uns damit, nachgewiesen zu haben, dass auch Baraita und Tosefta, die früher, ob man nun Raschi oder R. Chananel beipflichtete, nicht gut zur Mischna passten, jetzt mit unserer Mischnaauslegung vortrefflich übereinstimmen.

Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit

von

Dr. M. Weinberg.

Einleitung.

Um den Beginn der jetzigen Zeitrechnung befanden sich überall in den dem Weltverkehr zugänglichen Ländern jüdische Ansiedlungen, die sich in den verschiedensten Arten zu Synagogen-Gemeinden vereinigten [4]). So bestand in Alexandria eine sehr grosse Gemeinde mit eigenthümlicher Orga-

---

[1]) So in der Münchener Hs. אחרוייהו מיפלגי או אחרא מיפלגי. Unsere gewöhnliche Lesart ist eine Verquickung des Ursprünglichen mit der Alfasi's. S. Dikd. Sofrim zur Stelle.

[2]) Zu אחר — אחר s. Tosafoth Pesachim 85a ד"ה אחר.

[3]) David Lurja l. c. will eine Differenz zwischen Jeruschalmi und Babli statuiren; vermuthlich mit Recht. Vgl. auch מעשה רוקח zu Maim. H. Sabb. XXVI, 19. — Für Maimonides sei noch bemerkt, dass er im Mischnacommentar ראי falsch auslegen musste, weil er damals ראי vor sich hatte (s. meine Note R. d. é. j. XXI, 279). In M. Th. a. a. O. scheint er sich die Chananel'sche Erklärung angeeignet zu haben. Jedenfalls fasst ihn ja das oben angeführte Commentarfragment so auf.

[4]) Josephus antt. XIV, 72.

nisation und den weitgehendsten politischen Privilegien[1]). In Rom, wie auch in anderen italienischen Städten bildeten sich frühzeitig jüdische Religionsgemeinden, die besonders in Rom unter den schützenden Privilegien des Reiches in hoher Blüte standen[2]), ferner in Salamis[3]), Korinth[4]), Athen[5]), Delos[6]) und in vielen anderen Orten Europas. Auch in Kleinasien bildeten die Juden am Schlusse des zweiten Staatslebens zahlreiche Gemeinschaften, so in Antiochien (in Pisidien[7])), in Ikonium[8]), Smyrna[9]), Ephesus[10]), sowie in zahlreichen anderen Städten[11]). Im jüdischen Mutterlande selbst waren alle Ortschaften noch ganz oder doch in ganz überwiegendem Maasse von Juden bewohnt und demgemäss auch von Juden verwaltet; die jüdischen Gemeinden in Palästina waren daher im Gegensatz zu denen in der Diaspora politische Ortsgemeinden, nicht Synagogengemeinden im ausschliesslichen Sinne. Doch war die Organisation der Gemeinden nicht gleichmässig streng in allen Orten des heiligen Landes durchgeführt. Das ganze judäische Land bildete gleichsam eine einzige grosse Gemeinde, deren Oberleitung sich in Jerusalem befand. Hier waren die obersten religiösen[12]), richterlichen[12]) und polizeilichen[13]) Behörden vereinigt, von hier aus wurde von jüdischen und römischen Machthabern die politische Leitung aller palästinensischen Gemeinden besorgt. Die Magistratspersonen in Jerusalem betrieben die Einsammlung der von den Römern auferlegten Steuern aus allen Ortschaften des Landes[14]). „Jerusalem ist gleichsam der verfassungs-

[1]) Schürer, „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr." II², S. 499 ff.

[2]) Vgl Schürer, „Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit" Leipzig 1879. Eine der ältesten jüdischen Gemeinden Italiens war die in Puteoli, das. S. 9.

[3]) Apostelgeschichte XIII, 5.

[4]) Das. XVIII 1—4; Schürer, „Geschichte d. jüd. Volkes" S. 504.

[5]) Apg. XVII 15—17.

[6]) Schürer das. Dasselbe gilt fast von allen übrigen Inseln des griechischen Archipelagus und des Mittelmeeres, das. Note 50 u. 51.

[7]) Apg. XIII, 14.

[8]) Das. XIV, 1.

[9]) Mommsen, „Römische Geschichte" Bd. V, S. 448 ff.

[10]) Apg. XVIII, 19 und sonst.

[11]) Schenkel, „Bibellexikon" und Riehm „Bibelhandbuch" s. v. „Synagogen".

[12]) Taanith III, 6; Sanhedrin 88 b.

[13]) Vgl. Sidon, „Eine Magistratur in Jerusalem" im „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums", Jahrgang 17 (1890), S. 198 ff.

[14]) Jos. bell. jud. II 171. Kuhn, „Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches". Leipzig 1864—65. Bd. II, S. 344.

mässige Ausdruck des gesammten Landes und schreibt diesem den Inhalt seiner Lebensbethätigung vor[1])". Das Gemeindewesen der Hauptstadt selbst war in allen seinen Zweigen ganz vorzüglich geregelt, und dies um so mehr, als die Stadt als heiliges Nationalgut aller Juden betrachtet wurde[2]). Daher wurden denn auch die Verwaltungskosten der jerusalemitischen Gemeinde aus dem Nationalvermögen bestritten, wenn wir das Geld, das an bestimmten Tagen des Jahres aus allen Ländern in den Tempel gebracht wurde, so bezeichnen dürfen[3]). Aus demselben Grunde brauchten die, welche an den hohen Wallfahrtsfesten nach Jerusalem zogen, während der ganzen Dauer ihres Aufenthaltes kein Logisgeld zu zahlen, da alles, was sich innerhalb der Mauern von Jerusalem befand, gemeinsamer Besitz aller Juden war[4]). Besonders gut organisirt waren schon frühzeitig die Schulen in Jerusalem, während in den anderen palästinensischen Gemeinden für den Unterricht schlecht gesorgt war[5]). Ueberhaupt galten für Jerusalem eine Reihe von religiösen Bestimmungen, die, weil sie der Heiligkeit der Stadt entsprangen, für keinen anderen Ort des Landes bestanden[6]).

Die Verwaltung der übrigen Gemeinden des jüdischen Stammlandes war sehr primitiv[7]); erst am Ende des zweiten jüdischen Staatslebens traten Männer auf, die sich die Organisation der palästinensischen Gemeinden zur Lebensaufgabe machten, wie Josua ben Gamla, der das gesammte jüdische Schulwesen einer durchgreifenden Reorganisation unterwarf[8]). Allerdings werden auch schon auf Esra eine Reihe von Bestimmungen zurückgeführt, die für die innere Gestaltung der palästinensischen Gemeinden von dauerndem Einfluss waren[9]).

I.

Die politische Stellung der Ortsgemeinden.

Mit der Einäscherung des Tempels hatte Judäa, das

---

[1]) Kuhn das., über „Jerusalem".
[2]) Vgl. Lipmann Hellers Note zu Nedarim V, 5.
[3]) Schekalim IV, 2; Kidduschin 54a; vgl. auch antt. XIV, 72.
[4]) Megilla 26 a unten.
[5]) Baba bathra 21 a. In Jerusalem sollen zur Zeit seiner Blüte 394 Schulen bestanden haben.
[6]) Baba kamma 82 b.
[7]) Vgl. Kuhn a. a. O. Bd. II, S. 344; S. 338 ff.
[8]) Baba bathra 21 a; vgl. weiter unten.
[9]) Baba kamma 82 a; vgl. weiter S. 599.

bereits seit längerer Zeit seine politische Selbständigkeit verloren hatte, auch seinen religiösen Mittelpunkt eingebüsst. Jerusalem lag in Schutt; an seiner Stelle entstand eine neue Stadt, Aelia Capitolina, mit einem Tempel des kapitolinischen Jupiter. In der Folgezeit wurde es sogar den Juden verboten, fernerhin die Stätte zu betreten, wo Jerusalem gestanden hatte[1]). Das jüdische Nationalleben musste sich in das Gemeindeleben zurückziehen.

Die Römer versuchten durchaus nicht, den Besiegten die Organisation und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten zu nehmen; Palästina wurde eine besondere römische Provinz[2]); die einzelnen Ortschaften wurden zur Grundlage der Verwaltung des unterjochten Landes gemacht (Mommsen das. V, S. 540). Doch „blieb das eigentliche Judäa, wenn auch entvölkert und verarmt, nach wie vor jüdisch" (das.). Das jüdische Volk fühlte sich auch weiterhin in seinem Stammlande als ein geschlossenes Staatsganzes, es betrachtete Palaestina als sein Eigenthum, daher auch die religiöse Bestimmung, dass der Boden des hl. Landes nicht in heidnischen Besitz übergehen dürfe[3]). Da das eigentliche judäische Land auch weiterhin fast nur von Juden bewohnt war, so ist anzunehmen, dass zahlreiche Ortschaften, wenn nicht alle (von den hellenistischen Städten abgesehen) von ihnen ausschliesslich verwaltet wurden. Die Römer behielten sich die Gesammtverwaltung der Provinz vor und überliessen den einzelnen Ortschaften — sofern sie nur prompt die ihnen auferlegten Steuern trugen, — gerne die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten nach den Normen, die sich auf Grundlage der religiösen und nationalen Eigenthümlichkeiten ausgebildet hatten. Uebrigens wird von jüdischer Seite in jener Zeit lobend anerkannt, dass die Römer manche Einrichtungen veranlassten, welche für die Interessen der Allgemeinheit von hohem Werthe waren; sie bauten Brücken, legten Bäder an und sorgten für Verschönerung der Städte durch grosse Marktplätze[4]). Den Juden war vollständige Freiheit in der

[1]) Marquardt, „Römische Staatsverwaltung". 2. Aufl. Leipzig 1881 Bd. I, S. 254; Kuhn a. a. O. S. 357 ff.

[2]) Marquardt das. S. 261; der Sitz der römischen Verwaltung war Cäsarea; Kuhn das. S. 350; als Statthalter fungirte nach Jerusalems Zerstörung ein prätorischer oder konsularischer Legat; Kuhn das.; Marquardt das.; vgl. dagegen Berliner „Magazin" 1890, Jg. XVII, Heft 3 S. 204, Note 1.

[3]) Gittin 47 a.

[4]) Schabbath 33 b.

Ausübung ihrer Religion gewährleistet; noch in den späteren Jahrhunderten verordneten die Kaiser, dass niemand die freie Religionsübung der Juden stören dürfe[1]); ferner war ihnen die eigene Jurisdiktion überlassen worden[2]), ja es sind uns sogar Beispiele überliefert, wo sich Heiden an jüdische Gerichte um Rechtssprechung wandten. Alles dies trug dazu bei, die Ausbildung und Verwaltung der jüdischen Ortsgemeinden unter Wahrung der nationalen und religiösen Besonderheiten zu fördern.

Was nun die Oberleitung der gesammten palästinensischen Gemeinden betrifft, so bestand auch nach dem Verluste der nationalen Selbständigkeit noch ein geistiger und religiöser Mittelpunkt aller Juden in dem Patriarchen oder Nassi, der einen ganz bedeutenden Einfluss auf die innere Entwickelung der jüdischen Gemeinden in den palästinensischen und auch nicht-palästinensischen Landstrichen besass. Betrachten wir in Folgendem die Befugnisse der Patriarchen, soweit sie für die einzelnen Gemeinden von Einfluss und Bedeutung waren.

Zunächst stand ihnen das Recht zu, die Richterstellen zu besetzen; die Wichtigkeit aber, welche diese Richter für die Verwaltung und Gestaltung der einzelnen Gemeinden hatten, war sehr gross; ihr Einfluss erstreckte sich nicht nur auf das Gebiet der Rechtssprechung, sondern auf alle Zweige der Gemeindeverwaltung; sie waren gleichsam Vertreter des Nassi in den einzelnen Gemeinden und bildeten in allen Streitfällen der Gemeinden gleichsam die zweite Instanz[3]).

---

[1]) Cod. Theod. XVI 8, 9, 12, 13. 20.

[2]) Das. II 1, 10; — Ueber die staatsrechtliche Stellung der (jüdischen) Gemeinden im römischen Reiche; vgl. noch besonders Schürer a. a. O. S. 520 ff.

[3]) Das Nähere vgl. weiter unten. Die vom Patriarchen bestellten Richter haben unbeschränkte Vollmacht, sie sind die Vertreter des Nassi in der Provinz oder in dem Orte. für welchen sie ernannt sind und sind dabei auch mit der ganzen absoluten Machtfülle des Patriarchen in allen juridischen und religiösen Angelegenheiten ausgestattet. Zuweilen werden sie nur für eine beschränkte Zeit ernannt. Interessant hierfür ist der uns überlieferte Wortlaut einer derartigen Bestallungsurkunde: Chijja b. Abba wusste sich durch Fürsprache von dem Patriarchen folgende Anstellungsurkunde für eine nicht-palästinensiche Gemeinde zu verschaffen: „הרי שלחנו עליכם אדם גדול שלוחינו וביוצא בנו עד שהוא מגיע אצלינו Hierdurch schicken „wir" euch einen würdigen Mann als unseren Sendboten, ausgestattet mit unserer eigenen Machtbefugniss, so lange bis er wieder zu uns zurückkehrt". Jer. Chagiga I 76 d oben; vgl. hierzu Nedarim X. Ende. Von Sendboten zur Einziehung der Patriarchensteuer, wie Graetz Bd. IV^3, S. 281 annimmt, ist hier nicht die Rede. Vielleicht sind die hier genannten Sendboten identisch mit den

Überhaupt hatte der Patriarch auch das Recht, andere Gemeindeämter zu besetzen, und das nicht nur in Palästina, sondern auch in allen Gemeinden der Zerstreuung [1]). Die Patriarchen machten zuweilen Reisen durch die Gemeinden, um sich über die Verhältnisse in denselben zu instruiren. So wird erzählt, dass der Patriarch R. Juda einst auf einer solchen Reise durch Simonias, ein Dorf im unteren Galiläa [2]) kam. Auf den Wunsch der Einwohner dieses Ortes ernannte er für sie einen Richter, der zugleich imstande war, religiöse Vorträge zu halten und andere Gemeindeangelegenheiten zu verwalten. בר נש דריש דיין וחזן ספר מתניין ועבד לן כל צורכינן [3]). Das Band, welches die jüdischen Gemeinden aller Länder an das Patriarchat knüpfte, wurde dadurch noch besonders gefestigt, dass die Patriarchen allmählich für sich allein das Recht in Anspruch nahmen, den Neumondstag festzusetzen, während vorher hierbei der gesammte oberste Gerichtshof etc. dieEntscheidung zu geben hatte [4]) Erst Hillel II. entäusserte sich dieses Rechtes, indem er einen immerwährenden Kalender aufstellte, nach welchem sich für alle Zeiten genau die Neumonde berechnen lassen [5]). Den einzelnen Gemeinden wurde anfänglich die Festsetzung des Neumondstages durch Bergfeuer, späterhin durch Sendboten mitgetheilt [6]). Durch den Nassi wurde auch bestimmt, ob ein Schaltmonat eingeführt werden sollte Einen solchen Entschluss theilte er den Gemeinden aller Länder durch Sendbriefe mit, welche er ihnen durch besondere Boten zukommen liess; diese Briefe wurden, wie ausdrücklich erzählt wird, nach den Gemeinden in Ober- und Untergaliläa, in den südlichen Provinzen Judäas (דרומא עילאה, דר' תחאה), in Babylonien, Medien, Griechenland und den übrigen Provinzen des Auslandes geschickt [7]) (vgl. Tos., ed. Zuckerm., S. 223, Z. 16 Megilla 18 b und

---

im cod. theod. XVI zuweilen erwähnten Unterpatriarchen (?). Auch die Jer. Jebamoth 13a vorkommenden Worte בר נש דכותי weisen auf die grosse Machtbefugniss der vom Patriarchen ernannten Personen (vgl. weiter).

[1]) Horajoth 10a, b.

[2]) Vgl. Neubauer „Géographie" S. 189.

[3]) Jer. Jebamoth XII. Ende (13a); Gen. R. Kap. 81.

[4]) Graetz a. a. O. S. 63 ff.; vgl. Exodus R. Kap. 15; Jer. Sanhedrin I 2 (18 c oben).

[5]) Vgl. Graetz das. S. 318 f.

[6]) Rosch Haschanah II, 2; Jer. R. Haschanah II, 1 (58 a oben); vgl. Graetz das. S. 200, Note 3.

[7]) Sanhedrin 11 b oben, Jer. Sanh. 18 d, Maasser Scheni 56 c, Tos. 418 Z. 27 ff.

Graetz IV, Note 21). Auchder Jugendunterricht wurde von den Patriarchen überwacht[1]). Selbst auf das innere sociale und Verkehrsleben der Gemeinden erstreckte sich ihr Einfluss, indem z. B. (in manchen Orten) zuweilen die Marktaufseher (ἀγορανόμος) von ihnen ernannt wurden[2]). Sie bestimmten ferner für die Gemeinden Fast- und Bettage, besonders wenn sich während der Regenzeit kein Regen einstellte[3]).

Die Patriarchen standen selbstverständlich bei ihren Glaubensgenossen in grossem Ansehen[4]), schon die Bezeichnung נשיא „Fürst" lässt darauf schliessen; auch von den Römern ward ihre hohe Würde anerkannt, sie wurden durch den Ehrentitel illustres ausgezeichnet, und es war streng verboten, von ihnen beleidigend zu reden[5]). Von einigen wird überliefert, dass sie mit dem römischen Kaiserhause in Verkehr standen[6]). Das Patriarchat bestand bis zum Beginn des V. Jahrhunderts[7]). Noch aus später Zeit wird uns berichtet, dass Patriarchen zur Verbreitung ihrer Wünsche Sendboten in alle jüdischen Gemeinden schickten. So schreibt Eusebius (264—340) im Commentar zu Jesaias 18_1: Ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίους ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ νῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους. Und Hieronymus zum Brief an die Galater I, 1 Anfang, sagt: usque hodie patriarchis Judaeos apostolos mitti[8]). Für die Patriarchen wurde von den jüdischen Gemeinden durch Sendboten (ἀπόστολοι) eine Steuer erhoben,

---

[1]) So wird erzählt, dass einst der Nassi R. Juda 3 Amoräer in die jüdischen Städte Judäas schickte, mit der Aufgabe, überall für die Einsetzung geeigneter Lehrer zu sorgen; Jer. Chag. 76 c (I, 7).

[2]) רבי נשיאה אוקימו אגרדמין B. Bathra 89 a; (Ueber אגרדמין = אגרנמין = ἀγορανόμοι vgl. Perles, Ethymologische Studien, S. 103).

[3]) רבי נשיאה גזר תעניתא Taanith 24 a; der hier und öfter (vgl. vorige Note) vorkommende Ausdruck רבי נשיאה deutet darauf hin, dass dem Patriarchen auch ein grösserer Verwaltungsapparat zur Seite stand.

[4]) Ihr Stammbaum wird auf den König David zurückgeführt.

[5]) Cod. theod. XVI 8, 11 und 12.

[6]) Der Kaiser Julian nennt in einem Briefe den Patriarchen Ἰουλός (Hillel II. (?) so Graetz IV, Note 34): τὸν ἀδελφὸν Ἰουλὸν τὸν αἰδεσιμώτατον πατριάρχην. Dieser Brief ist im Jahre 363 geschrieben, s. „Juliani imperatoris epistulae" No. 25, ed. Heyler 1828, S. 41 u. 273, Graetz, Note 23 u. 24.

[7]) Darauf deuten die Worte „post excessum patriarcharum" in einem Gesetze aus dem Jahre 429, Cod. theod. XVI 8 29. Eduard Gans, Gesetzgebung über die Juden in Rom, in Zunz' „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums" S. 64 ff. hin.

[8]) Vgl. noch Epiphanius: Contra haereses A. Kap. 30, §§ 4 und 11 (Ἐβιωναῖοι).

ἀποστολή[1]), oder auch zuweilen aurum coronarium[2]) genannt. Später von Julian[3]) verboten, wurde sie bald wieder von Arcadius[4]) und späterhin von Honorius[5]) freigegeben. Nach der Auflösung des Patriarchats floss das aurum coronarium in den römischen Staatsschatz[6]).

Doch Judäa war schon bald nach der Zerstörung Jerusalems nicht mehr in jeder Beziehung der geistige und religiöse Mittelpunkt aller Juden. Die Majorität der jüdischen Nation wohnte ausserhalb des hl. Landes; besonders aber war es Babylonien, welches dem jüdischen Stammlande den Rang abzulaufen drohte und auch bald ablief. Ganze Strecken Mesopotamiens waren nur von Juden bewohnt, denen dann auch in Betracht ihrer Bedeutung weitgehende Zugeständnisse bezüglich der Freiheit in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten gemacht werden mussten und auch gemacht wurden[7]). Allerdings mögen die jüdischen Gemeinden in dem Jahrhunderte lang zwischen Römern und Parthern um den Besitz Mesopotamiens mit wechselndem Glück geführten Kampfe manchen Stoss erlitten haben. Immerhin scheinen seitens der jeweiligen Machthaber keine Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden geschehen zu sein.

Während im Allgemeinen im Perserreiche die Gemeinden direkt durch Beamte des Königs und nicht durch Gemeindebeamte verwaltet wurden, verstanden es die jüdischen Gemeinden speciell sich volle Freiheit in der Verwaltung ihrer communalen Angelegenheiten zu wahren[8]). Das Gemeindeleben kam auch hier zu hoher Ausbildung und glich im Grossen und Ganzen der Communalverfassung, wie sie sich

---

[1]) Vgl. Julians Sendschreiben (S. 594, Note 6); ferner Graetz IV, N. 21; cod. theod. XVI 8, 14.

[2]) Cod. theod. XVI 8, 9.

[3]) Im Jahre 363, s. Julians Sendschreiben.

[4]) Im Jahre 399.

[5]) Im Jahre 404, cod. thed. XVI 8, 14.

[6]) Cod. theod. XVI 8, 24; über die Bedeutung des Patriarchen vgl. noch Schürer a. a. O. S. 532 f.; das die Litteratur.

[7]) Vgl. S. Cassel bei Ersch und Gruber, Artikel „Juden" Bd. 27 S. 177 ff.; Mommsen, „Röm. Gesch." V, S. 345 ff; Schürer, a. a. O. S. 496—98; Marquardt, „Röm. Staatsverwaltung" I, S. 356 ff.; Ueber Sitten, Gebräuche, geographische Lage der babylonischen Gemeinden vgl. Berliner: Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch; Neubauer, Géographie, S. 329—369.

[8]) Mommsen V, S. 345 f.

in den Schwestergemeinden Palästinas ausgebildet hatte. Zu dieser Einheit in der Besorgung der Gemeindeangelegenheiten trug schon der Umstand bei, dass in den Patriarchen für viele Sachen ein einheitliches gemeinsames Oberhaupt aller jüdischen Gemeinden bestand [1]), dass ferner auch weiterhin ein reger Verkehr besonders zwischen den Gelehrten Palästinas und Babyloniens bestand, und dass endlich sich auch für das communale Gebiet feste Normen mit der Bedeutung und dem Worte religiöser Gesetze ausgebildet hatten, die für sämmtliche jüdische Gemeinden gleich bindend waren.

Die Gemeinden Babyloniens hatten ein gemeinsames Oberhaupt, den Exilarchen ריש גלותא, der in Bezug auf religiöse Angelegenheiten noch mehr Autorität besass, als selbst der Patriarch; diese Überlegenheit des Exilarchen wurde sogar in Palästina anerkannt; so wurde z. B. die religiöse Ordination durch den Exilarchen auch in Palästina als wirksam betrachtet, während hingegen ein durch den Nassi ordinierter nur in Palästina, nicht aber in Babylonien Autorität besass [2]). Er war in seiner Macht und Würde auch von den Persern anerkannt und rangierte kraft seines Ansehens unter den ersten Würdenträgern des Reichs; als Zeichen seiner hohen Stellung trug er Amtsabzeichen; in späterer Zeit bezog er auch ein Einkommen von den Gemeinden. Frankel (in dieser Monatsschrift, Jg. 1853, S. 294) nimmt an, dass der Exilarch auf die innere Leitung der Gemeinden keinen Einfluss hatte; dies mag richtig sein. Immerhin aber hatte dennoch der Exilarch einen bedeutenden indirekten Einfluss auf die Gestaltung des Gemeindewesens, da er für die einzelnen Orte die Richter ernannte; auch stand er dauernd mit den Städten des ganzen Reiches dadurch in Verbindung, dass sich um ihn zu jeder Zeit Abgesandte aus dem ganzen Lande sammelten [3]).

---

[1]) Insbesondere kommt in Betracht, dass für bestimmte juridische Fälle der Patriarch allein das Recht hatte, Richter zu bestimmen, auch für Babylonien.

[2]) Sanhedrin 5 a; die Exilarchen führten ihren Stammbaum in männlicher Linie auf David zurück, die Patriarchen in weiblicher Linie, daher ordnete der Patriarch R. Juda sich selbst dem Exilarchen unter Jer. Kilaim IX 3 (32 b). — In Schabbath 54 b (unten) wird der Exilarch als erster Beamter aller Juden für alle Vergehen der Juden gegen die Religion verantwortlich gemacht.

[3]) Erubin 59 a unten רשכיתי גבי הרמנא, s. Note Raschis.

II.

Innere Organisation der Ortsgemeinden.

A.

Begriff und Zweck der Gemeinde.

Wir haben bereits gesehen, dass in Palästina und in grossen Gebieten des persischen Reiches zahlreiche Ortsgemeinden bestanden, deren Mitglieder nur oder doch in überwiegendem Masse Juden waren; im Gebiete des Jordans waren bis in das IV. Jahrhundert hinein keine Kirchen anzutreffen [1]).

Der Umfang solcher politischer Gemeinden deckte sich genau mit dem Bereiche des Ortes, in welchem sie organisirt waren; hierauf weist schon der so oft wiederkehrende Ausdruck בני העיר als Bezeichnung für die Gesammtheit der Gemeindemitglieder [2]), wie überhaupt die öftere Identificirung von „Gemeinde" mit עיר „Stadt". Ein Beispiel, dass irgendwo in einem Orte zwei jüdische politische Gemeinden bestanden hätten, ist nicht überliefert.

Ein solcher Gemeindeverband bezweckte, alle jüdischen Bürger eines Ortes zu einem Ganzen zu vereinigen und ihnen hierdurch einen einheitlichen Schutz nach innen und aussen angedeihen zu lassen, ferner ein Bindeglied zu sein zwischen der Regierung des herrschenden Volkes und den einzelnen Individuen der Juden, dies letztere um so mehr, als die Römer die Gemeinden zur Grundlage ihrer Verwaltung machten [3]). Es sollten überhaupt für die Bürger eine Reihe von Erleichterungen geschaffen werden, die nur durch das Zusammenwirken der Menge ermöglicht werden konnten. Insbesondere gehört hierher die Einrichtung eines geregelten Gottesdienstes sowie die Einsetzung eines geregelten (geistlichen und weltlichen) Gerichtshofes für geistliche (religiöse) und civilrechtliche Angelegenheiten [4]). Alles dies wurde erreicht durch einen gut organisirten Verwaltungsapparat, der alle Zweige des Gemeindelebens umfasste und uns bis in die kleinsten Einzelheiten überliefert ist.

---

[1]) Vgl. Krakauer, die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Juden im sinkenden römischen Reiche" in dieser Mtsschr. 1874 (Bd. 23) S. 51; vgl. oben S. 591.

[2]) Vgl. Megilla III Anfang und zahlreiche andere Stellen; vgl. über die ר' מובי עיר weiter unten.

[3]) S. oben S. 591 f.

[4]) Vgl. Sanhedrin 17 b

Der Grösse und historischen Bedeutung nach sind 3 Kategorien von Ortschaften zu unterscheiden כפרים כרכים עיירות [1]).

1. כפרים.

„Dörfer" d. h. Complexe von zerstreut liegenden Gehöften, domus non ligatae [2]). Diese כפרים entbehren einer Reihe von Institutionen, die in jeder grösseren Ortschaft anzutreffen sind Es sind Orte, die meist für Geschichte und Verkehr des Landes von untergeordneter Bedeutung sind. Als כפרים sind insbesondere zu betrachten die Orte, in welchen nicht stets 10 Männer zur Verfügung stehen, die zur Abhaltung eines ordnungsmässigen Gottesdienstes erforderlich sind [3]). Charakteristisch für die „Dörfer" ist immer die geringe Anzahl von Bewohnern [4]), eine gewisse Unselbständigkeit in der Verwaltung eigener Angelegenheiten, da besondere richterliche und religiöse Behörden und Verwaltungsorgane nicht existirten, und die dadurch bedingte Abhängigkeit von den benachbarten Städten [5]).

2. עיירות (גדולות).

„Städte". Der regelmässige Zusatz גדולות ist ebenso pleonastisch, wie der Zusatz קטן, den wir gewöhnlich als Epitheton bei כפר finden [6]). Diesen עיירות גדולות stehen also direkt die כפרים, nicht etwa die עיירות קטנות gegenüber. Das Verhältniss von עיר zu כפר ist im Grossen und Ganzen dasselbe, welches heute zwischen Dorf und Stadt besteht. In

---

[1]) Andere hierher gehörige Bezeichnungen sind: ישוב Allgemeinste Bezeichnung für „bewohnter Ort"; צבור Gesammtheit der Bürgerschaft civitas; כנסת (= συναγωγή) gewöhnliche Synagogengemeinde.

[2]) Buxtorf s. v. כָּפָר.

[3]) Megilla I 3, 3b.

[4]) Bezeichnend hierfür ist z. B. die Bestimmung, dass die Synagoge eines „Dorfes" Besitz des Ortes ist, denn ein solches ist derart abgelegen von jeden Verkehr und in sich abgeschlossen, dass fremde Spenden von vorübergehend anwesenden Passanten und Reisenden kaum zum Bau der Synagoge beigesteuert wurden, während anderseits grössere Städte in der Regel nicht volles Verfügungsrecht über ihr Gotteshaus hatten. Vergl. weiter S. 601.

[5]) Vgl. S. 599.

[6]) Gittin 20 b oben, und thatsächlich wechselt denn auch Tos. Meg. S. 221, Z. 22 u. 23, der Ausdruck עיירות גדולות mit dem blossen עיירות ohne Zusatz; ähnlich finden wir המוקפין חומה als stehenden pleonastischen Zusatz zu כרך Tos. das; am charakteristischsten ist die Gegenüberstellung in Arachin 33 b כרכים גדולים, עיירות בינוניות, כפרים קטנים Grossstädte, Mittelstädte, kleine Dörfer.

den Städten war für alle Zweige bürgerlicher Wohlfahrt Sorge getragen [1]). Es bestanden regelmässige Gerichts- und Markttage; für den regelmässigen Gottesdienst [2]) waren Gebäude errichtet, die geräumig sein mussten, weil an bestimmten Tagen auch die benachbarten Landbewohner den städtischen Gottesdienst besuchten; denn an den beiden wöchentlichen Gerichts- und Markttagen strömte das Landvolk nach den Städten, um Streitfälle entscheiden zu lassen oder auf den Märkten Lebensmittel und andere Gegenstände zum Verkauf zu stellen oder einzukaufen; an diesen beiden Markttagen, die Esra [3]) bereits eingesetzt haben soll, — Montags und Donnerstags [4]) — hatten die Dorfbewohner zugleich Gelegenheit, in der Synagoge der Stadt die theilweise Vorlesung des nächsten Thoraabschnittes zu hören, eine religiöse Pflicht, die sie in ihrem Heimatsorte mangels einer Synagoge oder eines geeigneten Vorlesers nicht erfüllen konnten. Eine Stadt musste mindestens 120 männliche Mitglieder zählen, wenn sie eine geordnete Gerichtsbehörde aus 23 Personen bestehend, organisiren wollte [5]).

Eine besondere Kategorie von Städten bildeten die

3. כרכים.

„Festungsstädte". Unter diesen verstand man meist solche Städte, die seit uralten Zeiten befestigt waren [6]); es waren die für die Geschichte des jüdischen Volkes historisch bedeutenden und berühmten Orte, die gewöhnlich auch noch zu dieser Zeit die Hauptcentren des nationalen und internationalen

---

[1]) Sanhedrin 17 b.

[2]) Ermöglicht durch die Gemeindeangehörigkeit von mindesten 10 für jeden Gottesdienst nöthigen Personen, Megilla I, 3.

[3]) Baba kamma 82 a.

[4]) Daher heisst Montag oder Donnerstag öfter יום הכניסה „Tag des Zuzuges" (sc. der Landbewohner) — Megilla I, 2; (vgl. das. I, 3) — oder auch יומא דשוקא „Markttag" Baba bathra 22 a.

[5]) Sanhedrin I, 6; das. 17b; nach anderen 230 erforderlich das. I, 6, nach anderen 277 (oder 278). das. 18 a oben, vgl. Tos. S. 419 f.; Jer. Sanhedrin 19 c Mitte.

[6]) Sanhedrin I, 6; das. 17 b. Für solche Städte bestanden einige besondere religiöse Vorschriften; vgl. Megilla I, 1, כרכין המוקפין חומה מימות יהושע ferner I, 2; Tos. Megilla Anfang S 221; Megilla 2 b, 3 b; Kelim I, 7. Während hier die besonderen Vorschriften auf die zu Josuas Zeit befestigten Städte beschränkt werden, werden sie von anderen schon auf die Städte bezogen, welche zur Zeit Achaschweroschs ummauert waren; Tos. das., um als כרך zu gelten, musste nach Megilla 3 b einer Stadt mindestens 10 בטלנים aufweisen können, vgl. oben S. 598; (vgl. auch Megilla 3b unten Noten der Tosaphot).

Verkehrs waren. Es waren dies die Städte, die zumeist von den Römern und den früheren Machthabern Palästinas zum Sitze der Verwaltung gemacht worden waren. Daher verband sich mit dem Worte כרך allmählich der Begriff einer grossen Stadt überhaupt; selbst Rom wird gelegentlich als כרך bezeichnet[1]). Es ist übrigens leicht erklärlich, warum sich in dem Worte כרך der Begriff „Festungsstadt" und „grosse, bedeutende Handels- und Verkehrsstadt" identificiren konnte. Denn in jener alten Zeit waren nur diejenigen Städte befestigt, welche durch ihre wichtige strategische und commercielle Lage oder durch blühenden Handel und Weltverkehr Ruf und Bedeutung hatten, wenn wir von denjenigen Städten absehen, deren Mauern und Ruinen Zeugen waren von historischen Ereignissen in früheren Kämpfen und Schicksalen des Volkes, welche den Ort, wenn jetzt auch nur noch für die Erinnerung, bedeutend und berühmt gemacht hatten. כרך bedeutete demnach in späterer Zeit überhaupt eine Stadt, die, sei es durch ihre altehrwürdige Geschichte, sei es durch Handel und Verkehr oder endlich auch durch Verwaltungsorgane allerseits bekannt ist. So kam es, dass späterhin der Unterschied zwischen עיר und כרך nur noch geschichtlich zu begründen war, wie wir denn auch statt des feststehenden Ausdruckes כרכים המוקפין חומה die Bezeichnung עיירות המוקפות חומה[2]) finden oder auch blos עיר חומה[3]). In religiöser Beziehung bestanden allerdings die Differenzen fort (vgl. S. 599, Note 6).

Eine in der geschichtlichen Vergangenheit wurzelnde Eigentümlichkeit haftete den כרכים an. Die kleinen Ortschaften, die in der Nähe einer כרך lagen, galten als zugehörig zu dieser Stadt; es erinnert dies an die griechische Communalverfassung, wo gleichfalls kleinere Orte den benachbarten grösseren untergeordnet waren[4]).

B.

Gemeindegut.

Zu dem Besitze einer jeden organisirten Gemeinde gehören:

---

[1]) Vgl. z. B. Tosefta Megilla Anfang.
[2]) Kelim I, 7.
[3]) Arachin IX, 3 ff.
[4]) Kuhn „Städtische und bürgerliche Verfassung" II (1865), S. 342 ff. will in dem Verhältnisse der Ortschaften des jüdischen Landes eine Parallele zu der Komen-Verwaltung in anderen Ländern erblicken: vgl. ferner Schürer, a. a. O., S. 135 ff. Vitringa, de decem otiosis, 1687, S. 229 ff.; Kuhn, a. a O., II, 494; ferner noch Schürer das. S. 137.

Die Strassen, welche den Ort durchziehen, sowie die öffentlichen Plätze[1]). Privatwege und Pfade, die einmal in dem Gebrauche der gesammten Gemeinde gestanden haben, können nie wieder Privatbesitz werden[2]). Wenn daher ein öffentlicher Fusspfad durch das Besitzthum eines Bürgers führt, und dieser Bürger den Pfad, soweit er seinen Besitz durchschneidet, für sich in Anspruch nimmt, dagegen den öffentlichen Pfad durch einen anderen Theil seines Grundstückes leitet, so gehört von nun an nicht nur der neue, sondern auch der alte Fusspfad der Gemeinde, da beide eine Zeitlang von der Oeffentlichkeit als Gemeindebesitz benutzt oder doch wenigstens betrachtet wurden.

Die grossen Heerstrassen oder besser Wallfahrtsstrassen, welche nach Jerusalem führten, waren nicht Gemeindebesitz. Sie galten zur Zeit der jüdisch-nationalen Selbständigkeit, da noch die regelmässigen Wallfahrten zur hl. Stadt unternommen wurden, als Nationaleigenthum[3]). In späterer Zeit dürften wohl die römischen resp. persischen Machthaber diese Strassen in ihre Verwaltung übernommen haben[4]).

Jede Gemeinde soll eine Synagoge besitzen, sowie die zur Abhaltung des Gottesdienstes erforderlichen Gegenstände[5]); jedoch waren die Synagogen grosser Städte Eigenthum aller Juden, nicht der Gemeinden, in deren Mitte sie erbaut waren; da nämlich die Juden umliegender Ortschaften, wie auch die die Stadt passierenden zahlreichen Glaubensgenossen sich des Gotteshauses bedienten, so musste angenommen werden, dass auch sie dereinst zu der Errichtung des Gebäudes beigesteuert hatten, um sich hierdurch gleichsam das Mitbenutzungsrecht zu erwerben; im Allgemeinen durfte daher die Gemeinde einer grossen Stadt ihre Synagoge nicht verkaufen; dagegen durften die Bewohner eines kleinen Ortes frei über ihr Gotteshaus verfügen, da anzunehmen war, dass nur Ortsbewohner zum Bau beigetragen hatten[6]).

---

[1]) Nedarim V, 5.

[2]) מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו. Ein Fusspfad, von dem die Allgemeinheit Besitz ergriffen hat, darf nicht entweiht werden (durch Uebergang in Privatbesitz); B. kamma 28 a; B. bathra 12 a, 26 b, 100 a, ferner VI, 7.

[3]) Jer. Nedarim 39 b (V, 5); Tos. Nedarim II Ende (S. 278, Z. 8/9).

[4]) Schabbath 33 b; Ab. Sara 2 b; s. oben S. 592; Marquardt a. a. O. I, S. 270.

[5]) Sanhedrin 17 b; kein religionstreuer Jude soll in einem Orte ohne Gotteshaus wohnen; ferner Tos. Baba mezia XI, S. 396 f. 29/30; Nedarim V 5.

[6]) Megilla 26 a; Näheres s. weiter unten; Jer. Meg. III Anf. (73 d).

Jede Ortsgemeinde sollte ferner thunlichst besitzen: eine öffentliche Backanstalt[1]), eine öffentliche Bedürfnissanstalt[2]) und öffentliche Obstbäume[3]). In jeder Stadt befanden sich ferner Cisternen, gewöhnlich auch Waschanstalten und Tränken für das Vieh[4]), wohlthätige Einrichtungen bei der orientalischen Wasserarmuth, ferner rituelle Frauenbäder (מקואות)[5]).

Auch ein Schul- und Lehrhaus scheinen jedenfalls die grösseren Gemeinden besessen zu haben, soweit dies nicht mit dem Gotteshause verbunden war[6]) Grosse Städte hatten auch ein besonderes Gerichtsgebäude[7]).

Prozesse, welche Gemeinden mit einem Gemeindemitglied betr. eines Gemeindebesitzes führten, sei es dass jemand Gemeindegut entwendet oder eine versprochene Schenkung nicht realisirt hatte, durften nicht bei einem Richter aus diesem Orte anhängig gemacht werden, denn dieser wäre Partei, da er als Gemeindemitglied Antheil am Gemeindebesitz hat; dasselbe gilt im Bezug auf die Zeugen. Nur der Gerichtshof eines anderen Ortes durfte enscheiden, nur Personen aus anderen Gemeinden durften Zeugniss ablegen[8]).

Aller Besitz der Gemeinde war Eigenthum jedes einzelnen Bürgers; allen stand daher die Benutzung des Gemeindegutes in gleicher Weise frei und zwar unentgeltlich[9]). Eine Bevorzugung bestimmter Personen gab es nicht.

Zwei Grundsätze waren hauptsächlich für das Benutzungsrecht geltend:

1. Aller Gemeindebesitz darf in erster Linie nur für den Zweck benutzt werden, für den er ursprünglich bestimmt war;

2. Bei der Benutzung von öffentlichem Eigenthum haben

---

[1]) Sanhedrin 17 b.
[2]) Das.
[3]) Das.
[4]) Baba mez. Tos. XI, S. 397
[5]) An vielen Stellen des Talmud.
[6]) בית המדרש, das Nähere vgl. weiter unten; und „die Organisation des Jugendunterrichts im Talmudischen Zeitalter" vom Verf. im „Israelit" 1894 Pädagog. Beilage zu No. 52 und Fortsetzungen.
[7]) Sanhedrin IV, 3.
[8]) Baba bathra 43 a; Tos. S. 411 G. J. Wenn dagegen der Richter auf allen Antheil am Gemeingut verzichtet, so kann ihm der Streitfall zur Entscheidung vorgelegt werden. Ein analoger Fall ist folgender: Wenn jemand eine den Armen seiner Stadt versprochene Schenkung nicht realisirt, so kann keiner der Armen, wohl aber ein anderer Bürger desselben Ortes entscheiden oder Zeuge sein, Baba bathra 43 a.
[9]) Nedarim V, 5.

diejenigen Personen stets den Vorzug, in deren Interesse es anfänglich angeschafft oder eingerichtet war. Daher hatten bei der Benutzung einer Gemeindeeinrichtung die Ortsbewohner stets das Recht der Priorität vor den nicht im Orte Ansässigen. Allerdings durften auch diese nie von der Benutzung des Gemeindegutes ausgeschlossen werden.

Die Art der Durchführung wird aus folgenden Beispielen klar hervorgehen.

Die Synagogen und Lehrhäuser waren zum Gebete und Unterricht bestimmt[1]; daher standen sie nur den Lehrern und Schülern, insbesondere den Thora- und Talmudlehrern und -jüngern zu jeglicher Benutzung frei, denn in ihrem Interesse waren sie ursprünglich erbaut worden[2].

Von den öffentlichen Obstbäumen durfte jeder Früchte abpflücken, um sie entweder sogleich oder in seiner Wohnung zu geniessen, dagegen war es verboten, zu Hause einen grösseren Vorrath anzusammeln, um die Früchte zu dörren oder zu pressen[3]. Obst von solchen Bäumen dagegen, welche nur bestimmt waren, dem Wanderer eine Erquickung zu bereiten, durfte man überhaupt nicht in die Wohnung mitnehmen, um es dort zu geniessen[4], sondern es musste sofort auf der Strasse gegessen werden. Wasser aus Trinkbrunnen durfte man nur zum eigenen Gebrauche, sei es zum Trinken, sei es zu Haushaltungszwecken verwenden[5]. Dagegen war es verboten, dasselbe zum Tränken des Viehes zu benutzen oder es gar feil zu bieten. Auch in der Ausübung eines Gewerbes[6] durfte es nicht verwendet werden. Aus Trinkbrunnen, die für Wanderer bestimmt waren, durften nur Passanten trinken, nicht aber durfte man Wasser aus ihnen schöpfen[7], um es zu Hause zu trinken; selbst Arbeiter, die in der Nähe eines solchen Brunnens arbeiteten, mussten einzeln an ihn herantreten, um ihren Durst zu löschen, nicht aber durfte eine Person für mehrere zugleich schöpfen[8]. Selbstverständlich durfte man solche Trinkbrunnen nicht zum Waschen des

---

[1]) Megilla III, 3; 28 b; Jer. Meg. 74 a.

[2]) Das. Jer. Meg. 74 a.

[3]) Tof. S. 397, Z. 12—14; denn die Obstbäume sollten nur dem unmittelbaren Genuss dienen.

[4]) Das. Z. 14/15.

[5]) Zur Zubereitung von Speisen und zum Abspülen, das. Z. 15/16, 18/19.

[6]) Z. 16/17. Von Wollhändlern, Färbern, Bäckern, Berufsköchen, Brunnengräbern, Besitzern von Badeanstalten und Friseuren.

[7]) Z. 19.

[8]) Z. 19/20.

Körpers benutzen[1]); hierfür bestanden besondere dem öffentlichen Gebrauch überlieferte Wasserbehälter (מערות)[2]). Für das Baden gab es besondere Anstalten (מרחץ); wer eine Badeanstalt benutzte, konnte sich nach Belieben derselben bedienen, durfte alle Mittel zur Reinigung des Körpers anwenden, durfte das Wasser nach Belieben wärmen oder kaltes zufliessen lassen, ohne auf die, welche nach ihm kamen Rücksicht nehmen zu müssen[3]).

Bei der Benutzung einer Quelle[4]) gingen die Bewohner der Stadt, der sie gehörte, jeder anderen Stadt vor. Zur Versorgung der Grundbesitzer mit Wasser wurde gewöhnlich von nahen Flüssen oder Quellen Kanäle durch die einzelnen Grundstücke geführt; wer an diese Wasserleitung angeschlossen war, versorgte sich mit Wasser, indem er eine in der Nähe des Kanals liegende Grube[5]) mit Wasser speiste; hierbei hatte im Allgemeinen derjenige das Vorrecht, dessen Grundstück zuerst vom Wasser des Kanals erreicht wurde; kam ihm ein anderer zuvor, so hatte sich allerdings dieser hiermit das Recht der Priorität erworben.

(Fortsetzung folgt).

Bari in der Pesiktha rabbathi.

Berytus in Bibel und Talmud

von

W. Bacher.

Der in der Revue des Études Juives von Israel Levi und mir vertretenen Hypothese, dass in der Pesikta rabbathi c. 28 (135 b, ed. Friedmann) mit בארי die Stadt Bari in Unter-Italien gemeint sei, hat Samuel Krauss im letzten Hefte der Monatsschrift (oben S 554) die andere Hypothese gegenübergestellt, dass unter בארי an der angeführten Stelle Berytos, das heutige Beirut, zu verstehen sei. Weder die gegen die eine Hypothese vorgebrachten Argumente, noch

[1]) S. 397, Z. 22.
[2]) Z. 20—22.
[3]) Z. 22—24.
[4]) Zum Tränken des Viehs, Waschen von Kleidungsstücken und Berieseln der Felder; Nedarim 80 b; Jer. Nedarim 42 c; Tos. S. 397, Z. 24—31.
[5]) בור; Gittin V, 8; 60 b; Jer. Gittin 47 b; Tos. S. 396, Z. 4; S. 244, Z. 19.

die Beweisgründe für die andere haben mich überzeugen können, und ich will im Folgenden, ohne weitläufige Widerlegung, zu zeigen versuchen, dass die Annahme der Identität von בארי mit Bari in Italien aufrecht gehalten und die Pesikta-Stelle am richtigsten in der von mir gegebenen Auffassung verstanden werden kann.

Vor allem sei festgestellt, dass ein Ortsname בארי sonst in der ganzen talmudisch-midraschischen Litteratur nicht vorkommt. Nur an unserer Pesikta-Stelle finden wir ihn, während der von Krauss aus den verschiedensten Stellen herangezogene Ortsname immer nur בירי geschrieben wird. Wenn für בירי auch die Schreibung ברי vorkommen sollte, so ist das gegenüber der überwiegenden Mehrheit der Stellen, an welchen das Wort voll geschrieben ist, von keiner Bedeutung; die defektive Schreibung darf auch keineswegs, wie es bei Krauss geschieht, als Beweis für die Aussprache Bari und die Gleichstellung mit בארי benutzt werden. Wie gewaltsam in diesem Punkte die Beweisführung bei K. ist, zeigen zwei Ausführungen seines Artikels, in denen er die Schreibung ברי und die — übrigens ohne Berechtigung in diese hineingetragene — Aussprache Bari auf vereinzelt dastehende Varianten stützt. In der Liste der Grenzorte Palästina's findet sich der Ortsname בירוי רבתא, j. Schebiith 36 c. „In Tosefta Schebiith IV, 11 ist בירוי ר' in עילי רבתא corrumpirt, doch hat eine Variante טריי, lies בריי, wobei die Form ohne Jod besonders bemerkenswerth ist, denn das Wort heisst nun Baraj" So Krauss (S. 559). Darüber ist zu bemerken, dass עילי רבתא sich nur in der Erfurter Handschrift der Tosefta findet (ed. Zuckermandel, p. 66, Z. 8), dort aber nicht – wie K. glaubt — eine Variante für בירוי רבתא ist, sondern für אולם רבתא steht (wofür Sifrê Ekeb Ende לילא רבתא, Jalkut I, 674 לילא ר' hat), בירוי ר' fehlt in der Erfurter Handschrift der Tosefta überhaupt, die Wiener Handschrift (s. Schwarz, Tosefta I, 208, A. 56) hat כוריי, und aus diesem ist die Schreibung טריי der Tosefta-Ausgaben geworden (ט aus כ ist keine seltene Corruptel der Handschriften). — Etwas weiter bespricht K. eine Variante zu Baba mezia 84 b. „Statt בני בירי der Ausgaben hat Ms. München בני בר מריון. Diese auffallende Abweichung dürfte darauf zurückzuführen sein, dass man sich der Identität von בירי mit מרון bewusst war; statt בני בירי sagte man auch בני ברי מרון (so emendire ich jene Variante) ‚die Einwohner von Bari-Meron'. Dann hätten wir auch hier die Schreibung Bari" (S. 560). Es genügt, diese Sätze auf-

merksam zu lesen, um die Fragwürdigkeit der Beweisführung zu erkennen, wobei noch hinzugefügt werden muss, dass diese ganze Argumentation auf der noch weiter unten zu beleuchtenden Gleichstellung von מרום (Josua 11, 5) mit בירי (= Berytus) beruht. Thatsächlich handelt es sich in Baba mezia 84 b um eine galiläische Ortschaft. In der palästinensischen Version der betreffenden Erzählung (Pesikta, ed. Buber, 94 a, Koheleth rabba zu 11, 3) werden anstatt der בני בירי genannt מרוניא (so Koh. r.) oder בי מירונאי (so ist in der Pesikta zu lesen statt בני מ'[1]). Beide Lesungen sind richtig, denn der Ort heisst מרון und בי מרון (hebr. בית מרון, s. Levy I, 226 b unten, wo noch מעלות בית מרון, Rosch ha-Schana 18 a unten, nachzutragen ist). Auch in Baba mezia 84 b war die ursprüngliche Lesart nicht לבני בירי, sondern לבני בי מריון, wie die Hs. München (und eine von Rabbinowicz benutzte römische Hs.) bezeugt, in der jedoch aus בי geworden ist בר. Aruch (Art. מרניא, ed. Kohut V, 256 a) hat die Lesart: לבני מריון, Estori Parchi (s. Buber a. a. O.): לבני מרון.

Von einem בארי — Bari im Talmud und Midrasch ist also sonst keine Spur zu finden. Wenn daher die Pesikta rabbathi von den בני בארי spricht (viermal an derselben Stelle), so dürfen wir mit vollem Rechte an die בני בארי denken, von denen es in R. Jakob Tam's Sefer ha-jaschar (74 b) heisst: גם בני בארי שהיו קורין עליהן כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנט הם נוהגין כמו כן. Ich habe in meinem Artikel in der Revue des Études Juives gezeigt, wie auf Grund dieser Identificirung die Pesikta-Stelle zu verstehen sei. Ich bin keineswegs „geneigt, dem Berichte in der Pesikta rabbathi volle Historicität zu vindiciren", wie Krauss angiebt (S. 556). Vielmehr liegt uns in dem mit יצאו לקראתם בני בארי beginnenden Stücke[2]) eine sagenhafte Tradition über den Ursprung

---

[1]) בני מ' ist deshalb nicht richtig, weil in der Erzählung auch die Bewohner von Gi:kala nicht בני גוש חלב, sondern גוש חלבאי genannt werden.

[2]) Unsere Pesikta-Stelle ist in die späte Ergänzung des Schocher tob (zu Ps. 137), und zwar aus dem Jalkut zu Ps. 137, aufgenommen. In diesem Texte fehlen die Worte וכל ישראל באים הגולה, welche im edirten Text der Pes. r. dem angegebenen Anfange vorausgehen. Sie bilden eine ungeschickte Anknüpfung an die vorhergehende, von unserem Stücke durch längere Ausführungen getrennte Dichtung R. Jochanans über die Gefangenen Nebukadnezars (Pes. r. 135 a). Eine andere solche Anknüpfung liegt auch in einer erheblichen Aenderung innerhalb des Stückes vor. Im Texte des Jalkut heisst es nach jenen Anfangsworten: והיו רואין אותן ערומים. Diese Angabe genügt, da die Erzählung von der Nacktheit der Gefangenen ausgeht. Hingegen heisst es im Text der Pes. r.: והיו רואים אותם מוטלים

der jüdischen Ansiedelungen in den Städten des südlichen Italiens vor. Die Tradition ist lückenhaft, da die Thatsache der Ansiedelung selbst nicht erwähnt ist. Aber sie ist ohne Schwierigkeit zu ergänzen aus einer Angabe, welche sich in einem Zusatze zum hebräischen Josippon findet (bei Neubauer, Mediaevel Jewish Chronicles, I, 190): ויון טיטום פקידים על הנשארים ויגלם עמו . . . . . ואשר הושיב בטרנטו ובאודרנטו ובשאר מדינות אשר בפוליא כחמשת אלפים. Zu den „anderen Städten in Apulien" gehört natürlich auch Bari, und wenn es in der Pesikta r. heisst: בני בארי ובני מדינות אחרות, so sind darunter vor Allem auch Tarent und Otranto zu verstehen. Als der letzte Redacteur der Pesikta rabbathi in den nach den Anfangsworten des 137. Psalms benannten Abschnitt die verschiedenen Agadasätze über die Gefangenen Jerusalems und ihre Leiden aufnahm, darunter alte, sonst nirgends vorkommende Aussprüche von Amoräern des dritten Jahrhunderts, Jochanan, Chija b. Abba, Chilfa b. Karuja[1]), fügte er am Schlusse auch die merkwürdige Erzählung an, in welcher die Bewohner von Bari eine menschlichere Behandlung der Gefangenen durch den siegreichen Titus bewirken. Diese Erzählung, gewiss auf älterer Tradition über die Ursprünge der jüdischen Ansiedelungen in Italien beruhend, gehört in ihrer vorliegenden Fassung der Zeit der Redaction der Pesikta rabbathi an, also dem Anfange des neunten Jahrhunderts, und damals hatte der Name der Stadt Barium im Volksmunde gewiss schon seine kürzere Form Bari angenommen. Damit entfällt einer der Einwände, den K. gegen meine Hypothese erhebt (S. 555). Auch seine anderen Einwände sind nicht schwer zu widerlegen. Den wichtigsten derselben, dass in der Pesikta r. von Nebukadnezar und nicht von Titus die Rede ist, hat K. selbst nicht vorgebracht. Er adoptirt nämlich stillschweigend meine Annahme, dass unter Nebukadnezar sich in agadischer Verhüllung die Gestalt des zweiten Zerstörers Jerusalems berge[2]).

בשלשלאות של ברזל. Das ist offenbar an die Stelle der ursprünglichen Worte gesetzt, weil es in jener Dichtung R. Jochanans heisst: וכל מלכי יהודה מושלכים בשלשלאות של ברזל.

[1]) S. meine Ausführungen über diese Aussprüche in der Revue des Études Juives, Bd. XXXIII, p. 44 f.

[2]) K. übernimmt stillschweigend auch eine andere Annahme von mir. Wenn ich sage, dass — in der Agada Jochanans — die in Ketten geschlagenen Könige Juda's an den in Ketten geschlagenen jüdischen Feldherrn Simon bar Giora im Triumphzuge des Titus (Bellum Judaicum VII, 5, 6) erinnern, so macht K. aus dieser Annahme ohne weiteres folgenden

Aber er hat in ganz unkritischer Weise die von Bari handelnde Stelle mit der früher stehenden Dichtung Jochanans verknüpft und aus beiden eine Erzählung gemacht. Wenn in der Dichtung Jochanans von dem Strome Euphrat in Babylonien die Rede ist, so wird bei K. aus dem Euphrat der Fluss Berytus, der bei Berytus in's Meer mündet (S. 563). Dabei verkennt K., dass die Dichtung Jochanans — ungleich der Erzählung über die בני בארי — thatsächlich von Nebukadnezar und den nach Babylonien geführten Gefangenen spricht und nur — nach meiner Vermuthung — Einzelheiten aus dem Triumphzuge des Titus durchschimmern lässt.

Was K. gegen meine Vermuthung, ארץ ישראל sei durch falsche Auflösung der Abbreviatur 'אי für איטליא zu erklären, vorbringt, ist nicht stichhaltig. Denn wenn 'אי auch nicht ohne weiteres als Abkürzung für איטליא gelten kann, so darf man sich dennoch unbedenklich die Möglichkeit vorstellen, dass ein Abschreiber sich dieser Abbreviatur bediente, oder dass in einer alten Handschrift durch Zufall vom Worte איטליא nur die Anfangsbuchstaben lesbar blieben, die dann ein Copist in Unkenntniss des Sachverhaltes als Abkürzung für ארץ ישראל verstand [1]). K. meint, „constatirt" es sogar „als Thatsache", dass „die edlen Einwohner von Bari, welche die nackten Gefangenen mit Kleidern versahen, natürlich nur Juden sein konnten" (S. 557). Was K. zur Begründung dieser „Thatsache" anführt, ist ganz schief; denn die Angabe אמרו כל אדם שנכנס לשם אינו מבקש לצאת בלא עברה spricht keinen „Tadel" über die in Bari herrschende Unsittlichkeit aus, sondern will auf drastische Weise die überaus grosse Schönheit der Bewohner der Stadt Bari, jedenfalls auch ihrer Bewohnerinnen, illustriren. Diese Schönheit bekamen sie von Gott zum Lohne für ihre Wohlthat an den jüdischen Gefangenen [2]). Aber was macht K. selbst aus den בני בארי? In

---

Zug seiner Schilderung: „Vor ihnen im Staube liegen die Könige Juda's (wohl Simon b. Giora und die übrigen Feldherrn)" (S. 563).

[1]) Nach der Lesart im Jalkut steht ארץ ישראל nur einmal; denn statt der Worte ואין לך בארץ ישראל שהיו יפים ביותר אלא בני בארי findet sich dort nur der kurze Satz והם יפים ביותר. Man braucht also bei der Annahme der zufälligen Verkürzung des Wortes איטליא zu 'אי nicht anzunehmen, dass derselbe Zufall zweimal gewaltet hätte.

[2]) נטה עליהם הקדש ברוך הוא חסד besagt nicht, wie K. meint (S. 556), „dass Italien sich von Gott einer besonderen Liebe zu erfreuen habe", sondern der Ausdruck ist in demselben Sinne zu verstehen, in dem

seiner Wiedergabe unserer Erzählung heisst es (S. 563 f.): „Da erbarmten sich die heidnischen Einwohner der unglücklichen Juden, die Einwohner von Bari und anderer Städte entsetzten sich ob des Anblickes . . . . Aber die jüdischen Einwohner von Bari leisteten ihren Brüdern werkthätige Hilfe". Also in einer und derselben, nur aus einigen Zeilen bestehenden Erzählung bed. בני בארי einmal Heiden, das andere Mal Juden, ohne dass im Texte selbst der geringste Anhalt für eine solche Unterscheidung gegeben wäre! Solche Gewaltsamkeit der Auslegung hat der in seiner sprachlichen Fassung durchaus klare Text der Pesikta r. gewiss nicht verdient.

Wie verhält es sich nun mit der Hypothese, die K. aufstellt, dass nämlich בארי in unserer Pesikta-Stelle die phönizische Hafenstadt Berytos, das heutige Beirut, bedeute? Zur Begründung derselben kann sich K. nur auf die Stelle im Josephus berufen, in welcher erzählt wird, dass der von der Eroberung Jerusalems heimkehrende Titus auf seinem Wege auch nach Berytos kam und dort längere Zeit verweilte. Aber diese Angabe wäre nur dann für die Pesikta-Stelle von Bedeutung, wenn Berytus als palästinensische Stadt und als zu ארץ ישראל — denn K. hält diese Lesung aufrecht — gehörend betrachtet werden könnte. Aber dies ist keineswegs der Fall. Denn sowie Josephus selbst an der angeführten Stelle (B J. VII, 3, 1) Berytus als „römische Colonie in Phönizien" bezeichnet, so hat gewiss auch in den jüdischen Kreisen Palästina's, aus denen nach K's Hypothese die Erzählung der Pesikta r. hervorgegangen wäre, Berytus nicht als Stadt des „Landes Israels" gegolten. K. will zwar an einer beträchtlichen Anzahl von talmudischen Stellen בירי mit Berytus identificiren. Aber abgesehen von einer einzigen Stelle im Sifrê (zu Numeri 10, 35) [1]) ist nirgends

---

R. Jochanan (Megilla 15 b) von Esther sagt: משך חום של חסד עליה, d. h. E. sei, als sie (Esther 5, 1) vor Ahasveros hintrat, von unwiderstehlicher Anmuth und Schönheit gewesen.

[1]) Nach dem vollständigeren Texte im Jalkut (I, 729), wo als Reisestationen zwischen Akko und Antiochien genannt werden: Tyrus, Sidon, בירי. Hier muss zugegeben werden, dass der letztgenannte Ort am besten für Berytus zu nehmen ist, da Berytus die von selbst gegebene Station zwischen Sidon und Antiochien ist. Im Texte der Sifrê-Ausgaben ist בירי ausgefallen, nicht aber, wie Krauss (S. 557, A. 5) meint, irrthümlich zu צור geworden und dieses vor צידן gestellt. Denn zwischen Akko und Sidon ist jedenfalls Tyrus am Platze.

auch nur die Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass der Ortsname בירי die phönizische Hafenstadt bezeichnet. Ich muss es mir versagen, auf die einzelnen, von K. herangezogenen Stellen einzugehen und zu zeigen, auf wie schwachen Füssen seine Identificationen ruhen. Nur auf drei Einzelheiten seiner Ausführung will ich einiges Licht werfen. In der bekannten Baraitha über die Grenzen Palästina's, welche in der Tosefta (Schebiith IV, 11), im Sifrê zu Deuteronomium § 51 (daraus Jalkut I, 874) und im jerus. Talmud (Schebiith 36 c) zu lesen ist (s. die vergleichende Tabelle der Lesearten bei Neubauer, La géographie du Talmud, p. 11), glaubt K. (S. 559) in dem Ortsnamen בירי רבתא Berytus erkennen zu dürfen. Nun aber ist — ganz abgesehen von der geographischen Unzulässigkeit dieser Annahme (K. lässt die Grenzlinie von „Bari" [= Berytus] westwärts nach Caesarea Philippi kommen, während diese Stadt südlich von Berytus liegt) — die Lesart בירי רבתא nur im jerusalemischen Talmud zu finden. Die Tosefta hat כורי רבתא (nach der oben erwähnten richtigen Lesung), Sifrê hat כמוחה דכריין, oder nach der Leseart im Jalkut במתא דבריין. Das כ im Anlaute des Ortsnamens ist daher zum mindesten so gut bezeugt, wie das ב; und im במתא des Jalkut steckt nicht מתא „die Stadt", sondern das Wort ist die aramäische Form für בָּמוֹת.

Auf seiner Entdeckungsfahrt nach Berytus gelangt K. auch auf biblisches Gebiet, und er meint, B. mit Recht zu Palästina rechnen zu dürfen, „nachdem sich die Landnahme unter Josua thatsächlich bis dahin erstreckt hatte" (S. 559). Wie beweist er diese „Thatsache"? Josephus nennt (Antiqu. V, 1, 8) als Ort der in Josua 11, 5 erwähnten Schlacht nicht Merom, sondern Beroth, „und es ist nicht unmöglich, dass er eben unser בירי — also Berytos — vor Augen" hat (S. 560). Aber Josephus sagt ausdrücklich: „πρὸς Βηρώθῃ, πόλει τῆς Γαλιλαίας τῆς ἄνω, Κεδέσης οὐ πόῤῥω". Der Ort liegt also nach Josephus selbst im oberen Galiläa, unweit Kedesch, wie kann da Jos. an die über zehn geographische Meilen nördlicher gelegene phönizische Küstenstadt gedacht haben? Das Βηρώθ des Josephus in den Antiquitäten ist offenbar nur eine unrichtige Lesart für Μηρώθ, wie er selbst an anderen Stellen (s. bei Krauss, S. 560) den Ort schreibt. Ein weiteres Argument bei K. lautet: „Auf einer mir vorliegenden historischen Karte findet sich bei Berytus in Klammern Beroth. Es ist demnach nicht unmöglich, dass Merom = Beroth mit Berytus identisch ist" (ib.) Aber jene eingeklammerte Glosse der

anonymen historischen Karte beweist nichts anderes, als dass der Verfasser des Kartentextes, wie das früher üblich war, den Ortsnamen Berotha in Ezechiel 47, 16 (Berothai in II Sam. 8, 8) mit Berytus identificirt hat. Auf dieser Identification, von der man jetzt abgekommen ist, beruht auch die von K. (S. 558, A. 2) citirte und ihm unverständliche Notiz in Ritter's geographisch-statistischem Lexicon. „Das Berothaf der biblischen Schriftsteller" in dieser Notiz ist Berotha, Berothai in Ezech. und II Samuel. Berothaf ist wahrscheinlich Druckfehler für Berothai.

Einen besonders argen Streich spielte K sein Entdeckungseifer in der Benutzung einer Baraitha des jerusalemischen Talmuds. Er sagt (S. 561 f): „Einem merkwürdigen Ausspruche, der auf R Akiba zurückgeht, begegnen wir in j. Joma 41 a und j. Schekalim 49 a, wonach einem Beräer eine gewisse Art von Tradition nicht mitzutheilen sei. Da muss unbedingt eine palästinensische Ortschaft gemeint sein, und zwar ist ein unbedeutendes Dorf Beri ganz ausgeschlossen, während an Berytus wohl gedacht werden kann, besonders wenn man eine Rivalität zwischen den Gewerbetreibenden von Alexandrien und Berytus voraussetzt". Wenn man diese Sätze gelesen hat, wird man förmlich begierig, sich den Text, auf dem sie beruhen, genauer anzusehen. Wie lautet dieser? Ich will die ganze Baraitha hersetzen: אמר רבי עקיבא שח לי שמעון בן לגם מלקט הייתי עשבים אני וחינוק אחד של בית אבטינס וראיתי אותו שבכה וראיתי אותו ששחק אמרתי לו בני למה בכיתה אמר לי על כבוד בית אבא שנתמעט ולמה שחקתה אמר לי על הכבוד המתוקן לצדיקים לעתיד לבוא הרי מעלה עשן לנגדי ונומיתי לו בני הראהו לי אמר לי מסורת בידי מאבותי שלא להראותו לבירייה. Also Simon b. Lagos — von dem Akiba die Anekdote gehört hatte — bittet den jungen Abkömmling der Familie Abtinas, in welcher das Geheimniss der Zubereitung des im Heiligthum verwendeten Räucherwerkes erblich war, ihm diese Zubereitung zu zeigen. Darauf antwortete der Jüngling: Ich habe es als Ueberlieferung von meinen Vätern her, dass ich sie keinem Menschen zeige. Anstatt בירייה (d. i. בְּרִיָּה = בְּרִיָּה, Plural בְּרִיּוֹת), in der Bedeutung Mensch, liest nun K. בִּירָיָה = בִּירָאָה, d. h. Einer aus Biri oder Beri, und so entsteht ein neuer „Beräer", der natürlich bei K. ein Bürger von Berytus ist [1]). Diesen Irrthum hätte K leicht vermeiden

[1]) Was K. über „die Rivalität zwischen den Gewerbetreibenden von

können, wenn er die Parallelstellen, die er selbst (S 561 Anm. 10) anführt, aufmerksam gelesen hätte. Er hätte gefunden, dass im Schir ha-Schirim rabba zu 3, 4, dessen Text mit dem des Jeruschalmi am meisten übereinstimmt, der Schlusssatz lautet: מסורת בידינו שלא להראותו לאדם לעולם. In der Tosefta (Joma II, 7, p. 184, Z. 25) heisst es dafür: שבועה היתה בידם של בית אבא שאין מראין אותו לכל אדם. Und in der Baraitha des babylonischen Talmuds (Joma 38 a): שבועה היא בידינו שאין מראין אותו לכל אדם. Also überall אדם, bez. בל אדם, für ביריה.

Die Stadt Berytus muss sich auch weiterhin in das Bereich der Vermuthungen über ihre Spuren in der Litteratur des Talmuds und Midrasch bescheiden zurückziehen, während sie auf das Erwähntsein in der Bibel wohl ganz wird verzichten müssen. Bari aber, der Sitz jüdischer Gelehrsamkeit im frühen Mittelalter, darf mit „grosser Wahrscheinlichkeit" den Ausspruch erheben, schon in der Pesikta rabbathi erwähnt zu sein. Die „grosse Sicherheit" mit der K. Herrn Israel Levi und mich diese Behauptung aussprechen lässt, ist vielleicht durch die Beleuchtung seiner gegentheiligen Ausführungen eine grössere geworden.

Das Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim

von

Prof. Dr. David Kaufmann.

שלום שלום רב לשלמה
יט אל אליו כנהר פישון
השם לילותי שמורים
ובעד חליי דמעי לשון
הוא ונדדו גרשו נומי
מה לי אחרון מה לי ראשון

Alexandrien und Berytus" sagt, beruht auf einer vorhergehenden Baraitha, in der erzählt wird: של בית אבטינס היו בקיאין במעשה הקטרת ובמעלה עשן ולא רצו ללמד שלחו והביאו אוסנים מאלכסנדריאה!

כי הרעב לעני כל
שנה יפריד מעל אישון
גם השבע לעשיר איך
ננו מניח לו לישון:

Dieses kleine Meisterwerk Juda Halewi's, das an lyrischer Kraft mit Salomo Ibn Gabirol und an straffer Epigrammatik mit Abraham Ibn Esra wetteifert, weist eine einzige Entstellung auf, eine unüberwindlich scheinende Schwierigkeit, die dem ursprünglichen Kunstgebilde, diesem schlackenfrei der Seele unseres Dichters entströmten Gusse unmöglich angehaftet haben kann. Wer in seinen grössten Dichtungen so die Zügel seiner Verse in der Hand hat wie Juda Halewi, wird nicht in einem lyrischen Sinngedicht von solcher Kürze und Knappheit wie unser Zehnzeiler einen ganzen Vers wie einen unbändigen Renner auf der Wildbahn laufen lassen. Solch ein unzähmbarer Wildling ist aber die vierte Zeile unseres Freundschaftsliedes in der Gestalt, in der sie überliefert ist und weiter von Ausgabe zu Ausgabe sich fortzuerben droht.

Salomo Ibn Almuallim aus Sevilla, nachmals Ali b. Jusuf Ibn Teschufins Leibarzt[1]), war in Spanien wie während seines Aufenthalts in Marokko dem Herzen Juda Halewis ein so naher Freund, dass er ihn und Meïr Ibn Kamnial aus Saragossa die Cherubim an der Bundeslade seiner Freundschaft nennen konnte. Mit der Gluth und dem Ueberschwang der arabischen Kaside will der Dichter den süssen Schmerz, das beseligende Leid seiner ewig wachen, von Nähe oder Ferne unberührten Liebe zu diesem Freunde schildern, deren gehaltene Kraft und Innigkeit die gleichsam comprimirte Kürze seines Epigramms versinnbildlichen soll. Gottes Lohn und alles Heil wünscht vor Allem der Dichter auf den Freund herab, dessen Bild ihm alle Ruhe raubt. Knapp, wie mit Einem Zuge hat er die Empfindung gezeichnet, die, dankbar wie die echte Liebe, den Geliebten segnet, der das Leid bereitet hat. Aber wie soll er blank und wie gehämmert im nächsten Zweizeiler den Gram erschöpfen, den sein Liebesgefühl ob des Freundes empfindet?

---

[1]) Munk in Archives israélites 1851, 326, n. 2 und Steinschneider in Virchow's Archiv für pathologische Anatomie 47, 113 f. Ueber seinen Beinamen Abu Ajûb s. Steinschneider in Jewish Quarterly Review IX, 624 f.

„Der meine Nächte in helles Wachen wandelt", so schildert mit gedrungener Kraft die dritte Zeile das unablässig gespannte Sehnen, dem kein Schlaf Erlösung bringt. ובער לחיי דמעי לשון so soll der Dichter nach dem Texte fortfahren, der seit 1851 durch Edelmann's und Dukes' Herausgabe [1]) kanonisch geworden zu sein scheint. M. H. Bresslau's Wiedergabe [2]): „and my joy into tears, my health into sickness" hat den Vorzug, mehr über die Vorlage hinüberzusetzen als sie zu übersetzen; alle Schwierigkeiten sind hier — in Prosa ersäuft. Aber über den tiefen Graben, der hier Genuss und Verständniss mit Einem Male aufhält, helfen auch die Handreichungen der Vocalisation nicht hinweg, die man später dieser Zeile hat angedeihen lassen. Denn ob wir mit Harkavy's Ausgabe [3]) דִּמְעִי לָשׁוֹן oder mit Brody [4]) דִּמְעִי לָשׁוֹן lesen, so giebt doch weder die Uebersetzung: Thränen der Zunge noch die: meine Thräne als Zunge oder Sprache, einen annehmbaren oder vollends befriedigenden Sinn, da der Zusammenhang mit dem Freunde, der auch dies gewirkt haben muss, unterbrochen ist und die Mattigkeit der Bedeutung durch das Pretiöse des Ausdrucks nur noch unerträglicher gemacht wird.

Aber wo in aller Welt war denn hier von einer Krankheit die Rede, für welche die Thräne die Sprache leihen soll? Und wie kann, ohne unsern Dichterfürsten mit einer Geschmacklosigkeit zu belasten, ihm ein Satz zugemuthet werden wie der, dass der Freund ihm die Thräne zur Sprache seiner Krankheit gemacht habe? Es genügt, den neckenden Zufall, der hier לחיי in חליי gewandelt hat, zu erkennen und zu berichtigen, um die Macht und Schönheit des ursprünglichen Sinnes dieser Zeile hervorbrechen zu sehen.

Aber was sind „Thränen der Zunge"? Es gilt nur der wahren Bedeutung des Wortes לשון [5]) an dieser Stelle sich

---

[1]) גנזי אקספורד, p. 21.

[2]) Ib. Treasures of Oxford, p. 16.

[3]) אוצר ישראל, ed. Achiasaf, p. 129.

[4]) דיואן I, p. 68, No. 51.

[5]) Juda Halewi reimt auch לשון in ed. Achiasaf p. 64 יונה נשאתה auf ראשון, אישון, רשון, wie vor ihm Isak Ibn Gajjâth in שפתי רננות f 8a = מל אורות p. 30, was Mose Dar'i entlehnt hat, s. מלאכת השיר, ed. Neubauer, p. 64. Vgl. dieselben Reime in dem Gedichte des פתח דברי in der Sammlung דקדוקים, f. 128 b.

zu erinnern, um auch diese scheinbare Unebenheit hinwegzuräumen. לשון bedeutet nach Jos. 15, 2 auch in absolutem Gebrauche die Meereszunge, das Meer. Noch Salomo b. Masaltob[1]) in Constantinopel hat 1538 seinem Lobgedichte auf Isak Abuab's נהר פישון das Wort in dieser Bedeutung gebraucht, wie der folgende Vierzeiler aus den zwanzig Zeilen seines Gedichtes beweist:

כל האפיקים ממקור שכלו מלאו ונאיות וכל לשון
מימיו וכל רב יערב שיחו בערוך לפיהו מענה לשון

Von einem Thränenmeer spricht also Juda Halewi mit einer in der ganzen hebräischen mittelalterlichen Poesie erlaubten und vielgebrauchten Inversion oder Genitiv-Umstellung[2]), von einem Meer von Thränen, das der Freund an die Stelle seines Antlitzes hingezaubert hat. In qualvoll bangen Nächten betrifft sich der Dichter darauf, wie da, wo er die Wangen, wo er sein Angesicht zu fühlen meinte, ein Meer von Thränen fluthet, die der sehnende Gedanke an den Freund ihm abgepresst hat[3]). So ist es derselbe geliebte Schadenstifter, der nicht schärfer und schneidender mit sparenden Worten gekennzeichnet werden konnte, als dass er die Nächte zu Tagen und die Wangen in ein Strombett der Thränen wandelt.

Aber es denke nur Niemand, dass es die Entfernung des Freundes ist, die diesen Raub der Nachtruhe veranlasst. Daran kann auch dessen Nähe Nichts ändern. Der Schlummer flieht die Augen des Dichters, weil die Liebe ihn um den Schlaf bringt. Darum bleibt Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit in der Wirkung sich gleich. Ob erstere, ob letztere, sagt mit einer dem biblischen Sprachgebrauch[4]) sich trefflich anpassenden Knappheit und Gewandtheit der Dichter, es ist kein Unterschied. Denn, so fährt er mit einer Salomo Ibn Gabirol abgelauschten Wendung des Gedankens[5]) fort, bin ich arm durch seine Entfernung, dann

---

[1]) Zunz, Literaturgeschichte p. 532 f.

[2]) Vgl. ib. 642 f.

[3]) אטבעה בים דמעה sagt Juda Halewi auch in dem Gedichte תן ריחך an Mose Ibn Esra (ed. Achiasaf p. 92) wie er ib. נחל הבכי und נהר בכי und p. 25 פלגי דמעיו כפלגי יאורים gebraucht.

[4]) Vgl. Jer. 50, 17, Hag. 2, 10, Ruth 3, 10 und die Bemerkung von M. Straschun in Fünn's הברמל 4° I, 387 n.

[5]) בלי נודך אני עבד ליסים ובנדודך אני עבד עברים s. שירי שלמה ed. Dukes p. 39, No. 26 und הברמל 4° II, 135 f.

bin ich der Bettler, dem der nagende Hunger den Schlummer von der Wimper scheucht. Bin ich aber reich durch seine Nähe, dann ist es nach dem Worte des weisen Königs (Koh. 5, 11) der Ueberfluss, der mich, den Reichen, nicht einschlafen lässt.

Und so möge das von einem alten Schaden befreite Gedicht zum Schlusse noch in einer schüchternen Nachbildung seine Wiedergabe finden, die im guten wie im schlimmen Sinne sich als Schatten des Originals bekennt:

Strömend Heil, aus Gott gesogen,
Komm' zu Salomo gezogen,
Ob um ihn gewacht ich Nächte,
Auf den Wangen Thränenwogen,
Ob er fern, gleich so wie nah mir,
Um den Schlummer mich betrogen.
Gleich blieb's so, ob arm vor Hunger
Mir die Nacht auch war entflogen,
Oder ob die Uebersätt'gung
Reich mir hat den Schlaf entzogen.

Emanuel Porto's Porto astronomico.

Von
G. Wertheim.

Von den Schriften des Mathematikers Emanuel Porto[1]), der in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Triest und Padua als Talmudlehrer gewirkt hat[2]), ist die bedeutendste und umfangreichste diejenige, der er den Titel „Porto astronomico" gegeben hat. Das Buch scheint nur

---

[1]) Auf dem Titelblatt seines hebräisch geschriebenen Rechenbuches עובר לסוחר (Venedig, 1627, 4) nennt er sich Menachem Zion Port Cohen Rapa.

[2]) Näheres über ihn und seine Schriften findet man bei de Rossi, Hist. Wörterb., übers. v. Hamberger, S. 270 f.; Ghirondi ם 29 = 93; Steinschneider, Cat. Bodl. Nr. 6359 vgl. 7732. Zunz, Ges. Schriften I, 188; Carmoly, העורבים ובני היונה, S. 12 f.; Fürst, bibl. jud. II, 354, III, 116; אגרות שד"ל (ed. Graeber), S. 854. 918; Epistolario italiano, francese, latino di SDL (Padua, 1890) S 255 f.; Autobiografia di SDL p. 12. Vgl. אוצר נחמד, III, 129 f. 132. 135. 138. 142. 144.

noch in sehr wenigen Exemplaren vorhanden zu sein. Am 23. Juni d. J. schrieb mir Herr Prof. Steinschneider: „Das Buch von Porto scheint sehr selten zu sein; ich habe es in der Bodleiana seiner Zeit und heute hier (Berlin) auf der Königl. Bibliothek nicht gefunden, auch nicht in den Katalogen von Amanzi, Luzzatto und Saraval. Ich selbst habe das Buch nie gesehen.“ Nun hat mich ein glücklicher Zufall vor einigen Monaten in den Besitz eines vollständigen Exemplars geführt, und es wird vielleicht für den einen oder andern Leser dieser Zeitschrift von Interesse sein, die kurzen Notizen, welche bisher über das interessante und gediegene Werk bekannt geworden sind, durch eingehendere Mittheilungen ersetzt zu sehen.

Der vollständige Titel des Buches lautet: „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים | Porto astronomico | di Emanuel Porto | Rabbi Hebreo di Trieste | Ove si ha | La Dottrina di fabricare le Tavo- | le dei Seni, Tangenti, e Secan- | ti, con la risolutione d'ogni | Triangulo sferico, il far | la figura Celeste, e sue | Direttioni. | Aggiontovi un facil metodo della rego | la Aurea, over del Tre, il tutto con | le sue dimostrationi. | E le Tavole de Seni, Tangenti, e Secanti, | corrette dall' Autore. | All' Illustrissimo Sig. il Sig. | Benvenuto Petazzo | Conte di San Seruol, Castel | nuovo, libero Baron di | Suartznich etc. | In Padova, per Sebastiano Sardi. | Con Licenza de Superiori. 1636“. Das Werk besteht aus zwei Duodezbänden, von denen der erste*) 160, der zweite 200 Seiten enthält. Was zunächst den zweiten Band betrifft, so bringt derselbe Seite 1—19 die Figuren (mit Erläuterungen) für den ersten Band, welche, wie in der Vorrede bemerkt ist, hierher gestellt sind, damit man sie beim Studium des ersten Bandes vor Augen habe könne. Darauf folgen Seite 20—199 die Werthe der Sinus, der Tangenten und der Secanten für alle Winkel bis 90°; der Radius ist gleich 100 000 angenommen, und die Winkel wachsen um je 1 Minute. Die geradzahligen Seiten geben die Werthe der genannten trigonometrischen Functionen für die Winkel bis 45°, die ungeradzahligen Seiten diejenigen der Winkel von 45° bis 90°, und zwar stehen zwei Complementwinkel auf den betreffenden Seiten einander gegenüber.

Der erste Band beginnt mit einer Widmung an den Grafen Benvenuto Petazzo. Dann folgt ein Brief des Andrea

*) *Diesen ersten Theil habe ich vor etwa zehn Jahren aus einem Katalog R. N. Rabinowicz's gekauft.* *M. Br.*

Argoli, Professor der Mathematik an der Universität zu Padua, an den Verfasser. Argoli hat an dem Werk nur eins auszusetzen, dass nämlich der Verfasser aus Nationalgefühl dasselbe nicht in lateinischer, sondern in italienischer Sprache geschrieben habe, sodass die übrigen Völker sich nicht so leicht der Frucht seiner Arbeit erfreuen können. An diesen Brief schliessen sich fünf Lobgedichte an den Verfasser (von dem Pater Alberto Campano, ehemals Professor der Metaphysik an der Universität Pisa, dann Professor der Theologie an der Universität Padua; von dem Professor Catervo Diamantino in Padua; von dem Pater Tomaso Ercolani und von Benedetto Luzzatto[1]), Rabbiner und Student in Padua). Weiter folgt das Vorwort an den Leser, in welchem der Zweck des Werkes dargelegt und u. a. bemerkt wird, dass jedes Citat in demselben sich auf den Euklid des Tartaglia[2]) beziehe. Nach diesem Vorwort kommt ein ausführliches Inhalts-Verzeichniss beider Bände, und dann (auf Seite 20) beginnt der erste der 4 Theile, in welche der Band zerfällt.

Dieser erste Theil giebt eine in jeder Beziehung vortreffliche Darstellung der Goniometrie. Es werden zunächst der Sinus[3]), der Sinusversus, die Tangente und die Secante einzeln und in ihrem Verhältnis zu einander betrachtet und für einige Fälle aus den Seiten der entsprechenden regulären Polygone berechnet. Dann wird gezeigt, wie man aus den Werthen dieser Funktionen für einen Winkel die Werthe derselben für den Complementwinkel berechnet. Endlich werden noch 2 Aufgaben behandelt:

1. Aus dem Sinus eines Bogens den Sinus des halben Bogens zu berechnen;
2. Aus dem Sinus zweier Winkel den Sinus der Differenz dieser Winkel zu berechnen.

Die Resultate und die Bemerkung, dass die Zunahme eines

---

[1]) Vgl. Autobiographia di SDL a. a. O.

[2]) Nikolaus Tartaglia (geb. um 1500, gest. 1557) ein berühmter italienischer Mathematiker, besonders verdient um die Auflösung der Gleichungen dritten Grades, veröffentlichte 1543 eine italienische Übersetzung des Euklid, die eine Reihe von Auflagen erlebte und, wie aus Porto's Bezugnahme hervorgeht, fast 100 Jahre im Gebrauch war, obwohl es an anderen Ausgaben durchaus nicht fehlte.

[3]) Der Cosinus, die Cotangente und die Cosecante hatten noch keine selbständige Existenz; statt ihrer nahm man beziehungsweise den Sinus, die Tangente und die Secante des Complementwinkels.

kleinen Winkels der Zunahme seines Sinus proportional ist, genügen dem Verfasser, die Tabelle der trigonometrischen Funktionen, wie sie der zweite Band enthält, lückenlos herzustellen.

Der zweite Theil trägt zwar den Titel: „Della Trigonometria", beschränkt sich aber auf die sphärische Trigonometrie[1]), die allein in den folgenden Theilen des Werkes Anwendung findet. Es wird zunächst (S. 37—68) das rechtwinklige sphärische Dreieck betrachtet und für die verschiedenen dabei möglichen Fälle die Aufgabe behandelt: Aus zwei gegebenen Stücken eines solchen Dreiecks ein drittes Stück zu berechnen. Die Lösung wird immer vermittels einer durch Betrachtung einer Figur gewonnenen Proportion ausgedrückt, deren Glieder der Radius, die beiden gegebenen Stücke und das gesuchte Stück sind. Nachdem alle diese Aufgaben allgemein behandelt sind, werden einige Zahlenbeispiele gerechnet, und bei dieser Gelegenheit wird die Methode der Prosthaphäresis[2]) begründet und angewandt, deren man sich vor der Erfindung der Logarithmen[3]) bediente, um Multiplikationen und Divisionen auf Additionen und Subtraktionen zurückzuführen. Porto leitet die Betrachtung dieser Methode mit den Worten ein: „Da man sich beim Multipliziren und Dividiren oft zu irren pflegt, so wird es gut sein zu zeigen, wie man nur mit Additionen und Subtraktionen rechnet nach der Methode der Prosthaphäresis, eine Erfindung, die von Josteglio erweitert und allgemein gemacht ist."

Die Prosthaphäresis beruht auf der bekannten Formel

$$\sin\alpha \sin\beta = \frac{\cos(\alpha-\beta) - \cos(\alpha+\beta)}{2},$$

[1]) Da die Trigonometrie wesentlich zu astronomischen Zwecken entstanden ist, so ist die sphärische Trigonometrie früher ausgebildet worden als die (einfachere) ebene.

[2]) Diese für die damalige Zeit wichtige Methode, auf deren Urheberschaft eine Menge Mathematiker Anspruch gemacht haben, ist wahrscheinlich von Paul Wittich aus Breslau gegen 1580 erfunden worden. Cantor, Vorlesungen, Bd. II, S. 589.

[3]) Dass Porto von dieser schon 1619 veröffentlichten Erfindung nichts erfahren hat, bleibt auffallend, auch wenn man berücksichtigt, dass in der damaligen Zeit wissenschaftliche Resultate nicht so schnell in der Welt bekannt wurden wie gegenwärtig. In der 1628 in Nürnberg gedruckten deutschen Übersetzung der Trigonometrie des grossen holländischen Mathematikers Simon Stevin, des Erfinders der Dezimalbrüche, ist von Logarithmen auch noch nicht die Rede.

wobei zu beachten ist, dass zur Zeit, wo die Methode Anwendung fand, der Cosinus noch keine selbständige Existenz besass, sondern als Sinus des Complementwinkels behandelt wurde. Wenn nun die Winkel α und β dem ersten Quadranten angehören und $\alpha > \beta$ vorausgesetzt wird, so ist

$$90° - (\alpha - \beta) = (90° - \alpha) + \beta,$$
$$90° - (\alpha + \beta) = (90° - \alpha) - \beta;$$

also lautet die Formel

$$\sin\alpha \sin\beta = \frac{\sin[(90° - \alpha) + \beta] - \sin[(90° - \alpha) - \beta]}{2},$$

und es sind drei Fälle zu unterscheiden, da $(90° - \alpha) - \beta$ positiv, gleich Null oder negativ sein kann. Im zweiten Falle fällt das zweite Glied der rechten Seite weg, da $\sin 0° = 0$ ist. Im dritten Falle wird die Formel

$$\sin\alpha \sin\beta = \frac{\sin[90° - \alpha) + \beta] + \sin[\beta - (90° - \alpha)]}{2},$$

was früher besonders bewiesen werden musste, jetzt durch die bekannte Beziehung $\sin(-w) = -\sin w$ erledigt wird. Alle drei Fälle werden von Porto allgemein behandelt und durch je ein Beispiel erläutert, und zwar berechnet er die Seite $KN = o$ des rechtwinkligen sphärischen Dreieks KNO aus dem Winkel $O = 23°32'$ und der Hypotenuse $KO = n =$ 1) 54°; 2) 66°28'; 3) 74° durch die Proportion

$$100000 : \sin n = \sin O : \sin o,$$

welche zunächst den Wert von sin o liefert, worauf dann in den Tabellen der Winkel o selbst nachgeschlagen wird.

Weiter zeigt er, wie man verfährt, wenn eins der beiden mittleren Glieder der Proportion oder beide nicht Sinus, sondern andere Zahlen sind, etwa Tangenten oder eine Anzahl Schritte, Ellen u. dgl. Wenn jede dieser Zahlen kleiner als der Radius (100000) ist, so soll man sie als Sinus ansehen, die Rechnung in der vorher dargelegten Weise durchführen und dadurch das Produkt der beiden mittleren Glieder bestimmen. Das weitere hängt dann von der Benennung des vierten Gliedes ab. Ist dasselbe z. B. die Tangente eines gesuchten Winkels, so bestimmt sich dieser, indem man in der Tabelle nachsieht, welcher Winkel das gefundene Produkt zur Tangente hat, u. s. w.

Wenn endlich eine der mittleren Zahlen oder beide grösser als der Radius (100000) sind, so soll man zunächst von derselben so viele Stellen links abschneiden, dass die

rechts stehen bleibende Zahl kleiner als 100000 sei. Ist z. B. 753689 mit 2365324 zu multipliciren, so soll man für die erste Zahl 700000+53689, für die zweite 2300000+65324 setzen. Dann liefert das Verfahren das Produkt 53689 . 65324, und dieses ist noch um die Summe 700000 . 2300000+700000 . 65324+2300000 . 53689 zu vermehren.

Wie man die Methode der Prosthaphäresis auf die Division anwendet, lehrt Porto erst bei der Betrachtung des schiefwinkligen sphärischen Dreiecks. Das Verfahren läuft darauf hinaus, dass man sich der Formel

$$\sec \alpha = \frac{1}{\sin (90° - \alpha)}$$

bedient und mittels derselben die Division in eine Multiplication verwandelt, die dann auf die vorher dargelegte Weise ausgeführt wird. Soll nämlich der Werth des Bruches $\frac{a}{b}$ bestimmt werden, so setzt man, wenn b kleiner als der Radius ist,

$$\sin (90° - \alpha) = b$$

und findet in den Tafeln $90° - \alpha$, also auch α und sec α. Es ist dann $\frac{a}{b} = a . \sec \alpha$.

Ist aber b grösser als der Radius, so setzt man

$$\sec \alpha = b;$$

dann liefern die Tafeln α, $90° - \alpha$, sin $(90° - \alpha)$, und man erhält

$$\frac{a}{b} = a \sin (90° - \alpha).$$

In Betreff des schiefwinkligen sphärischen Dreiecks behandelt Porto allgemein und an je einem Beispiel folgende Aufgaben:

1) Aus den drei Seiten einen Winkel zu berechnen.

2) Aus den drei Winkeln eine Seite zu berechnen.

3) Aus zwei Seiten und dem eingeschlossenen Winkel die dritte Seite zu berechnen.

4) Aus zwei Winkeln und der beiden gemeinschaftlichen Seite den dritten Winkel zu berechnen.

5) Aus einer Seite, dem Gegenwinkel und einer zweiten Seite den Gegenwinkel dieser letzteren zu berechnen.

6) Aus zwei Seiten und dem eingeschlossenen Winkel einen zweiten Winkel zu berechnen.

7) Aus zwei Seiten und dem Gegenwinkel der einen die dritte Seite oder den Gegenwinkel dieser dritten Seite zu berechnen.

Damit schliesst der zweite Theil. Die beiden folgenden Theile (S. 92—160) sind der Astronomie gewidmet. Ueber diese soll ein andermal berichtet werden.

Frankfurt a. M., Sept. 1897.

Besprechung.

Aspects of Judaism being Eighteen Sermons by Isr. Abrahams and Claude G. Montefiore. 2d edition. London and New-York, Macmillan & Co., 1895. 290 SS. 8.

Eine Sammlung von Predigten in zweiter Auflage ist für uns deutsche Juden nahezu unerhört. Noch unerhörter, wenn man in der Vorrede liest, dass die Prediger Laien sind, die nur gelegentlich das Wort auf der Kanzel ergreifen. Indessen ist die Lösung des Rätsels leicht für den, der die Namen der Autoren kennt. Es sind die verdienten Herausgeber der Jewish Quarterly Review, die in diesen Reden vor das grössere Publikum treten. Ihr Name hat nicht bloss in England einen guten Klang, und es dürfte ihnen nicht schwer gefallen sein, das Ohr des Publikums zu gewinnen. Leider lernen wir nur gelegentlich aus der einen oder andern Predigt das Publikum kennen, an das sie ursprünglich gerichtet sind. Und doch gehört auch dieser Factor zu einem abschliessenden Urteil über eine Predigt: das Ubi, wie schon der bekannte Ausspruch des berühmtesten Redners aus dem Römischen Altertum bezeugt. Einige dieser Reden sind offenbar in der Synagoge von Cambridge gehalten, beiläufig: einer Andachtsstätte, derengleichen bei uns in Deutschland sich schwerlich findet. Ihr wesentliches Publikum sind jüdische Studenten, nicht etwa jüdischer Theologie, sondern aus sämmtlichen Fakultäten, die ihre Sabbat- und Feiertagsandachten hier in althergebrachter Weise verrichten. Vorbeter und Vorleser sind jüdische Studenten, und zwar gegenwärtig — ich wiederhole es — Nichttheologen. Wahrlich, man muss in Dichters Lande gehen, um den Dichter zu verstehen; manches von der Geringschätzung, welche deutsches Judenthum bei Nichtjuden erfährt, erklärt man sich leichter, wenn man sieht, wie sehr der englische Jude durch Selbstachtung sich der Achtung würdig erhält, deren er sich bei seinen nichtjüdischen Mitbürgern erfreut. Das höhere geistige Niveau dieses Cambridger Publikums, seine grössere Empfänglichkeit für metaphysische Fragen erklärt uns wohl besonders die Wahl der mehr philosophischen Themata Mr. Montefiores, die einem weniger gebildeten Publikum oft zu hoch sein dürften. Ich will damit nicht gesagt haben, dass Mr. M. nicht populär zu schreiben versteht; ein Blick gleich in die erste seiner Reden — über die Allgegenwart Gottes — im Anschluss an Psalm 139, 7—10 würde uns eines bessern belehren. Mr. Montefiore zeigt einen freien Blick, Begeisterung für eine höhere Auffassung von Judenthum und Religion, hier und da soweit gehend, dass man eine gewisse Unterschätzung des Wertes der äusseren Form heraushört, ja dass man manch-

mal den sonst milden und Duldsamkeit predigenden Redner bei zu ungestümer, liebloser Auflehnung gegen Bestehendes ertappt. So z. B. in der Predigt über Glück und Unglück — zu Psalm 94, 12— einer tief angelegten Theodicee, welche uns einen wohlthuenden Blick in das innig religiöse Gemüthsleben des Redners gewährt, urteilt er mit zu harten Worten über Gebete in unserem Gebetbuch, in welchen von Leiden und Übeln auf vorhergegangene Verschuldung geschlossen wird (ומפני חטאינו?): „and one such deduction is still allowed by the authorities to pollute the pages of our Prayer Book." Im Geiger-Joël'schen Gebetbuch steht ומפני חטאינו ohne Anstand! Indessen können wir immerhin solche Ausschreitungen des reformfreundlichen Redners uns gefallen lassen. Wenn er auch sich selbst zu den „nonobservaut Jews" zählt — zu deutsch etwa „unorthodox", obwohl die Begriffe sich nicht ganz decken —, so gesteht er doch, dass „auch die Religion ihre Verkörperung braucht, und ich bin im Ernst geneigt zu glauben, dass mehrere Generationen der Non-observance den Verfall innerer Religiosität und die Schwächung äusserer Moralität zur Folge haben würden." (The consciousness of Judaism über Gen. 12, 3 S. 268).

Wir unterschreiben gern die Worte: „Wenn die Juden ihren lebendigen Glauben an Gott verlieren sollten, so werden sie hoffentlich so schnell wie möglich mit den Nationen sich amalgamieren. Ein Jude, der nicht glaubt, dass Gott die Quelle und Bedingung der Sittlichkeit ist, ist meiner Meinung nach nicht nur eine contradictio in adiecto, sondern er ist eine Gefahr. Ich bin nur zu sehr damit einverstanden, dass er sich nicht länger Jude nenne und in der Majorität verschwinde. Mit unserm eignen Idealismus mögen wir auch andre Arten von Idealismus verschmelzen und verbinden, aber wenn die Lehre von der Erblichkeit etwas gilt, so werden wir nicht leicht einen Idealismus für den andern eintauschen. Und unser Idealismus ist nichts als die Religion; er ist nicht die Kunst, nicht die Humanität, selbst nicht die Wissenschaft, sondern Religion und immer wieder Religion. Verlasse ihn auf deine eigene Gefahr." — Das ist ein treffliches Memento für eine gewisse Klasse unserer einseitig nationalen Juden.

Den neun Predigten Mr. Montefiores gehen ebensoviele von Mr. Abrahams voran, weniger hochfliegend in der Wahl der Themata, aber darum wohl auch fasslicher für das grosse Publikum. In gefälliger Form, mit eindringlicher zu Herzen gehender Beredsamkeit — Quintilian würde ihr das Praedicat „lactea ubertas" nicht versagen — spricht der Redner über die verschiedensten ethischen und religiösen Themata. Seine Reden wenden sich mehr an das Gemüt, die Mr. M's mehr an den Intellect. Abr's Reden machen auch häufiger Gebrauch von sinniger Auslegung talmudischer und midraschischer Litteratur, während in denen seines Genossen mehr des Plato, Epictet, Marc Aurel, Bacon, Goethe, Darwin, Wordsworth, ja selbst St. (!) Franciscus v. Assisi u. a. als gerade der specifisch jüdischen Litteratur Erwähnung geschieht, und da, wo die letztere angeführt wird — als Text für die Predigt —, geschieht dies zu unserm Befremden oft aus Prof. Cheyne's (!) Übersetzung. Ich muss gestehen, das heisst die Unparteilichkeit etwas zu weit getrieben. Auch Abrahams ist wie Mr. Montefiore mehr der Reform zugeneigt. Aber wir können uns, selbst wo wir im einzelnen nicht mit ihnen einverstanden sein mögen, solche Reformer schon gefallen lassen. Es ist zumeist nicht Liebe zu Neuerungen, sondern Sorge um das Alte, was aus ihren Wünschen sich kundgiebt. „Wir können mit unsrer Vergangenheit nicht brechen" (S. 38). Die Vergangenheit hat einen unauslöschlichen Stempel auf unserem Charakter, ja selbst auf unserem Gesicht, in dem Ton unserer Stimme, in unseren Beschäftigungen und Neigungen zurückgelassen.

So, ob wir es wollen oder nicht, ist die Vergangenheit immer bei uns. „Jedes Neue wurzelt in weiter Vorzeit." Für manche Juden bedeutet Reform und Fortschritt das Zerreissen der Kette der Tradition. Für mich bedeutet Fortschritt Verlängerung der Kette, so, dass auch die Gegenwart ein Teil der Tradition wird. Der Rabbinismus, so argumentirt man, muss fort; man muss den Schutt wegräumen, bevor man neu bauen kann. Dieser Standpunkt ist ein höchst unglücklicher — für den Fortschritt selbst. Der Rabbinismus war eine Phase in der Entwicklung des Judenthums, und dieses ist ohne jenen fast unverständlich. Wenn wir fortschreiten können — so geschieht es nur auf der Grundlage der Vergangenheit, indem wir den wahren Sinn der jüdischen Tradition zu verstehen, ihr Wesen zu ergründen suchen, und nicht die herkömmlichen Plattheiten gegen sie wiederholen, die auf jüdischen Lippen unnatürlich klingen. Uns ganz auf die Bibel zurückzuwerfen und die Leistungen der Rabbinen aufzugeben, ist ein grosser Schritt — rückwärts; das heisst gerade „das Recht individuellen Urteils aufgeben, das die Rabbinen ausübten und wir unsrerseits auszuüben beanspruchen."

Die Lektüre der Predigten Abr.'s u. Montef.'s hat uns einige recht angenehme und anregende Stunden gewährt, und wir empfehlen das Büchlein Kennern des Englischen angelegentlich. Es war ein glücklicher Gedanke, dass die Freunde gewissermaassen Hand in Hand vor das Publikum traten. Manchmal sind sie selbst so sehr Freunde, dass man nicht nur mit dem Dichter sagen kann, „zwei Seelen und ein Gedanke", sondern auch „und ein Wort. Man vergleiche z. B. folgende Sätze: „We are almost inclined to make a fetish of the Unity of God" (Abr. p. 79), und „The unity of God has occasionally tended to become a kind of fetish amongst us" (Montef. p. 192).

B. Badt.

Zur gefl. Beachtung.

Um wiederholt geäusserten Wünschen entgegen zu kommen, werden wir den 42. Jahrgang der Monatsschrift (6. Jahrgang der neuen Folge) erst mit dem **1. Januar 1898** beginnen lassen. Die noch im Laufe des gegenwärtigen Kalenderjahres für die Monate October, November und December cr. fälligen Hefte werden wir als Heft 13, 14 und 15 des 41. Jahrgangs bezeichnen. Das Inhalts-Verzeichniss über alle 15 Hefte vom October 1896 bis einschliesslich December 1897 werden wir in der üblichen Anordnung am Ende des December-Heftes hinzufügen. Eine Aenderung im Bezuge der Monatsschrift durch die Post und den Buchhandel wird hierdurch nicht herbeigeführt.

Die Redaction und der Verlag der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums".

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus

von

Dr. M. Rahmer.

Zweiter Theil:

Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten.

II. Joël [1]).

1.

Cap. I. V. 1. Hieronymus folgt, wie er im Vorwort zu diesem Propheten ausdrücklich bemerkt, im Gegensatz zu den LXX, welche Amos auf Hosea folgen lassen, der massoretischen Anordnung (Hebraica veritas nennt sie H.), wonach Joël der zweite der XII ist, — qui juxta Hebraeos secundus est —, weil er ihn, ebenfalls der hebr. Tradition folgend, einen Zeitgenossen des Hosea sein lässt Seine Worte lauten: Tempora quoque, in quibus prophetavit, eadem debemus accipere, quae et in Osee legimus.

Hieron. macht hierbei die richtige Bemerkung, dass, wie Hosea sich mit seinen Reden ganz besonders an das Zehnstämmereich wende, so Joël ausschliesslich an das Reich Juda, u. dass er des Reiches Israel gar keine Erwähnung thue (et nullam omnino Israelis, i. e. decem tribuum, in hoc fieri mentionem.) Diese Stelle hat wohl auch Isak Abarbanel im Auge, wenn er im Vorworte seines Commentars zu Joël sagt: וכבר זכרו חכמי הנוצרים שיואל לא ניבא כי אם על מלכות יהודה וירושלים ושבאמרי שם ישראל כיון על יהודה תמיד.

2.

Ibid יואל בן פתואל. Den Namen Joël erklärt H. in doppelter Weise: Joël, quod apud nos sonat „incipiens," vel „est Deus", also entweder (v. radix יאל) „der Anfangende", oder als Zusammensetzung אל — יו „Es ist ein Gott." Der ersten Erklärung liegt eine alte exegetische Tradition zu Grunde: ר יהודה אומר אין הואלה אלא התחלה (cfr. Jalkut zu Sam. I, 12, 22), der die Ansicht der רבנן gegenübersteht,

[1]) Die Commentarii zu Hosea sind in dieser „Monatschrift" Jahrg. 1865, p. 216—224, 460—470, Jahrg. 1867 p. 103—106 u. Jahrg. 1868 p. 419—427 behandelt. Man vergl. das. die Einleitung zu den Commentarien.

die, gestützt auf Sam. I 14, 24, meinen אין הואלה אלא שבועה. Die Vulgata übersetzt es auch an letzgenannter Stelle, sowie zu Exod. 2, 21, — wo auch Symmachus: ὥρκισε hat — und Sam. I, 12, 22, mit jurare, an den meisten andern Stellen (Genes. 18, 27 u. 31, Deut. 1, 5 Jos. 7, 7. 17, 12, Sam. I, 17, 39, Hosea 5, 11 Hiob 6, 9 u. 28, Chron. I, 17, 27) jedoch, der Ansicht R. Jehuda's folgend, mit coepisse; auch Sam. II. 7, 29, ועתה הואל וברך, die Stelle, welche R. Jehuda zum Beweise für seine Ansicht anführt, übersetzt sie: incipe ergo et benedic; ebenso die LXX u. das Targ., die nur die eine Stelle (Sam. I, 14, 24) ויואל שאול את העם mit „beschwören" übersetzen[1]).

3.

Ib. פתואל. H., der die LXX scharf controllirt, bemerkt: Septuaginta interpretes pro „Phathuel" verterunt „Bathuel", quod apud Hebraeos omnino nil resonat. Allein diese Lesart בתואל findet sich nicht nur bei den LXX (Βαθουήλ), sondern auch beim Syrer; die Peschitto hat ܒܬܘܐܝܠ. Wenn aber H. meint,

[1]) Ausser den beiden obigen Erklärungen (des „R. Jehuda u. der Weisen") existirt noch eine dritte, die des R. Nechemja, welcher sagt: אין הואלה אלא לינה, er stützt sich auf die Stelle Jud. 19, 6: ולין נא והואל. Diese Erklärung ist ganz unverständlich, wie käme diese radix הואל zu der Bedeutung „übernachten." Gerade das darauf folgende לין beweist ja das הואל allein diese Bedeutung nicht hat; sonst hätte R. Jehuda ja ebensogut sagen können: אין הואלה אלא ברכה שנ' ועתה חואל וברך. Am schwierigsten bleibt: Wie will denn R. Nechemja mit dieser Bedeutung den in Rede stehenden Vers (Sam. I, 12, 22) erklären? Etwa wie Abraham Abele, Verf. des זית רענן, „Gott übernachtete gleichsam in Aegypten, um euch zum Volke zu machen?" Wir glauben deshalb nicht fehl zu gehen, wenn wir annehmen, dass in die von R. Nechemja gegebene Erklärung sich von altersher ein arger Schreib- oder Druckfehler eingeschlichen hat. der zu dem Missverständniss führte. R. Nechemja's Ausspruch lautete höchstwahrscheinlich אין הואלה אלא לשון נא, d. h. „die rad. הואל drückt oft nur eine Bitte aus"; N. berief sich für seine Ansicht auf Jud. 19, 6. „Ich bitte doch, übernachte!". Nun aber wurde das Wort לשון vom Drucker abgekürzt u. mit einem Strichlein versehen ל' נא, daraus wurde erst לינא, dann, da dies keinen Sinn gab, irregeleitet von dem in dem Citat vorkommenden לין, das nun durch den Druck verewigte לינה. Wir werden hierin noch dadurch bestärkt, dass die Stelle Jud. 19, 6 die einzige (unter den 20, an denen die rad. הואל vorkommt) ist, welche die Vulgata mit quaeso te übersetzt. Hieron.'s jüdischer Lehrer hatte also die richtige Lesart resp. die mündliche Ueberlieferung von Nehemia's Erklärung אין הואלה אלא ל' נא כמה דאת אמר הואל נא ולין, die er dem Hieron. mittheilte.

Wenn im Midrasch Tanchuma zu Exod. 2, 21 (ed. Buber p. 4.) die LA. lautet אין ויואל אלא לשון דירה שנ' הואל נא ולין u. ebenso im Midr. Agada (ed. Buber p. 128) u Jalkut § 169 (im Namen des R. Jehuda), so beweist das nur, dass man schon frühzeitig die LA לינה nicht verstand u. dafür das verständlichere דירה setzte.

dass sie bei den Hebräern resp. im Hebräischen keinen Wiederhall finde, so glauben wir doch einen Anklang an diese Lesart im Midrasch gefunden zu haben; denn der agadischen Deutung: למה נקרא שמו פתואל, שהיה מסלסל בשערו כבתולה „er habe deshalb so geheissen, weil er sein Haar langlockig wie eine Jungfrau trug", liegt offenbar die LA בתולה zu Grunde. Eine andere Ansicht im Midrasch (Rabba zu Numeri P. 10. פ' נשא) identificirt Pethuel mit Samuel, hält also den Propheten Joel für identisch mit dem gleichnamigen Sohne Samuels פתואל זה שמואל (cfr. Sam. VII, 6) ולמה נקרא שמו פתואל שפיתה להקב"ה בתפלתו.

H. deutet den Namen wie folgt: Phathuel in linguam nostram vertitur „latitudo Dei" vel „aperiens Deus", er leitet es vom aram. ܦܬܐ „weit", „breit machen" ab, so übersetzt auch die Vulgata יפת — (Gen. 9, 27) „dilatet" „es erweitere." — Wenn er sich für die Erklärung „aperiens Deus" auf das in Marcus VII, 34 vorkommende „Ephphata" ἐφφαθά beruft, so hat er übersehen, dass letzterem der Stamm פתח (mit ח') „öffnen" zu Grunde liegt u. nicht פתה. Die syr. Uebersetzung hat ܐܬܦܬܚ, aram. אֶתְפַּתַּח; Delitzsch[1]) übers. אִפַּתַּח i. e. הִפָּתֵחַ

4.

Ibid. v. 2. שמעו . . . הזקנים והאזינו כל יושבי ארץ. H. macht hier eine sprachliche Bemerkung zur Unterscheidung der beiden Synonyme, auf die ihn jedenfalls sein jüdischer Lehrer aufmerksam gemacht hat. Er sagt: Auditus in Scripturis sanctis non est is, qui in aure resonat, sed qui corde percipitur. Quod autem nos interpretati sumus „auribus percipite" et apud Graecos et apud Hebraeos unum verbum est; apud Graecos ἐνωθίσαστε (so übersetzen hier die LXX), apud Hebraeos האזינו, quod proprie non corde, sed aure percipitur. Dass שמע ein geistiges Verstehen bedeutet, bemerkt schon der Talmud (Berachoth p. 15a) zur Mischna daselbst (II, 3), und wenn H. als ausschlaggebende Stelle Jes. 1, 2 citirt: Jesaia loquente discamus: „Audi coelum, et auribus percipe terra", so ist es auch gerade diese Stelle, zu welcher im Jalkut (nach Sifre § 306 zu Deut. 32, 1) bemerkt wird: משה שהיה קרוב לשמים אמר האזינו השמים וכי בא ישעיה ואמר שמעו שמים שהיה רחוק מן השמים והאזיני ארץ שהיה קרוב לארץ.

H. macht nun folgende Anwendung: Qui senes sunt et

[1]) Hebr. Uebers. d. N.T. z. St.

caelestes audiunt spiritualiter, qui habitant in terra, appellanturque terreni, auribus percipiunt.

5.

I, 4. Namens der Hebräer — Hebraei interpretantur — giebt Hier. die Erklärung ab, dass unter den vier Heuschrecken-Arten die vier nach einander auftretenden Weltreiche verstanden seien, welche über Israel und Juda so schweres Leid gebracht, nämlich 1. das der Assyrer, Babylonier u. Chaldäer, 2. der Meder u. Perser, 3. der Macedonier u. der Diadochen (et omnes Alexandri successores, maximeque regem Antiochum cognomento Epiphanem), u. 4) das römische Weltreich. Dieselben 4 Reiche seien auch unter den 4 Hörnern u. 4 Wagen zu verstehen, die der Prophet Zacharia (c. II u. VI.) geschaut.

Während die angeführten Bilder in der Vision des letztgenannten Propheten — wie wir z. St. des Nähern nachweisen werden — im Midrasch ganz in der von Hieron. angegebenen Weise auf die 4 Weltreiche (das babylonische, persisch-medische, das griechische und die macedonisch-syrischen, u. das römische) gedeutet werden, ist dies bezüglich der 4 Heuschreckenarten Joëls nicht der Fall, u. doch muss in den ältern haggadischen Schriften eine derartige Deutung vorhanden gewesen sein, da sich Spuren derselben im Targum vorfinden. Dasselbe paraphrasirt nämlich Joël III, 25 die Worte ושלמתי לכם את השנים אשר אכל הארבה הילק והחסיל והגזם חילי הגדול wie folgt: ואשלם לכון שניא טבתא חלף שניא דבזו יתכון עממיא אומיא ולישניא ושלטוניא ומלכוהא פורענות חילי רבא דשלחית בכון. Das אומיא fehlt im Reuchlinianus (Lagarde: Prophetae chaldaice) mit Recht u. ist ומלכוהא die richtigere Lesart; den vier Heuschrecken-Gattungen entsprechen die vier Bezeichnungen: Völker, Zungen, Herrscher u. Königreiche.“ Von den mittelalterlichen Bibelcommentatoren ist es besonders Abarbanel, der die Heuschreckennamen symbolisirt u. unter גזם Babel, ארבה Persien, ילק Jawan, חסיל Rom versteht[1]), was er sogar etymologisch zu begründen sucht, wie es ähnlich der Midrasch mit den

[1]) Dass die Reihenfolge in 2,25 eine andere ist, als in 1,4 wo גזם in richtiger Zeitfolge zuerst steht, während es 2,25 den Schluss bildet, erklärt er damit, dass Babel nicht nur der erste Zerstörer des jüd. Reiches u. Tempels war, sondern auch der Boden, auf dem der Islam entstand, so dass ihm die das heil. Land in Besitz habenden Ismaeliten gleichsam die Nachfolger Babels sind. (Sollte hiernach vielleicht das Targ. mit שלטוניא das Sultanat bezeichnen?)

Prov. 30, 24—32 genannten Thiernamen thut (cfr. Jalkut z. St). Die Quelle all dieser apokalyptischen Deutungen ist bekanntlich das Buch Daniel, zu dem Abarbanel einen besondern Commentar מעיני ישועה geschrieben hat, in welchem er neben andern messianischen Weissagungen auch auf diese Joël'schen zurückkommt und hiernach die Weltgeschichte construirt

6.

I. 6. כי גוי עלה על ארצי. Während H. eben erst die symbolische Deutung der Heuschreckenplage als die eigentliche „hebräische Interpretation" bezeichnet hat, schreibt er nun: „Judaei putant, in diebus Joël tam innumerabilem locustarum super Judaeam venisse multitudinem, ut cuncta complerent etc " Man braucht aber deshalb nicht anzunehmen, dass zwei verschiedene, einander widersprechende u. ausschliessende Erklärungen bei den Juden existirten, sondern vielmehr, dass die symbolische Deutung den Litteralsinn durchaus nicht verdrängen wollte, sondern neben ihm herging, sich auf ihm aufbaute, nach dem alten Interpretationsgrundsatze אין המקרא יוצא מידי פשוטו, der einfache Wortsinn bildet die Grundlage, והדרשה תדרוש daneben ist die Deutung (typisch, symbolisch, allegorisch) freigestellt. — An dem Wortsinn, auf den schon der Talmud (Thaanit 5,1) א"ר יוחנן בימי יואל נתקיים מקרא זה hinweist, halten auch die ältern jüd. Exegeten (Raschi, Ibn Esra, Kimchi) fest. Hieron. nimmt eine schwankende Stellung ein; er meint, wenn zu Joëls Zeiten eine grosse Heuschreckenplage stattgefunden hätte, so hätten die historischen Bücher (Regum et Paralipomenon) darüber etwas berichtet, wie über die $3\frac{1}{2}$jährige Hungersnoth zur Zeit Elijah's. Quod utique si fuisset, quomodo famem sub Elia trium annorum et sex mensium legimus, nunquam Scriptura tacuisset. Dieses Schweigen der h. Schrift veranlasst ihn zu der Erklärung: quod sub metaphora locustarum hostium describatur adventus, und zwar etwas abweichend von der (sub 5) mitgetheilten Deutung auf sämmtliche vier Weltmonarchien, meint er nun, dass der Prophet entweder die Assyrer u. Babylonier, deren Einfall zur Zeit Joëls dem jüd. Reiche drohte, oder die späteren Meder u. Perser, oder die noch späteren Macedonier, oder gar zuletzt die Römer (sive Assyrionum et Babyloniorum, qui tunc imminebant, sive Medorum atque Persarum, qui post futuri erant, sive Macedonum, quos multo tempore post fuisse cognovimus, sive ultimo Romanorum) im Auge gehabt habe. Er ent-

scheidet sich für die Babylonier (u. Chaldäer), deren Grausamkeit u. Wildheit der Prophet unter dem Bilde der Heuschrecken schildere u. zwar so geschickt u. anschaulich, ut quum locustas legeris hostes cogites, quum hostes cogitaveris, redeas ad locustas. In diesem Sinne führt H. die Deutung der folgenden Verse durch, indem er die von den Heuschrecken gebrauchten Bilder u. Redefiguren auf das feindliche Heer überträgt. גַפְנִי (V. 7) ist ihm natürlich populus Judaeorum, vinea mea, quam de Aegypto transtuli et plantavi גפן ממצרים תסיע . . . ותטעה (Ps. 80, 9).

7.

I, 15 וכשר משרי יבוא, „et quasi vastitas a potente veniet“. Pro eo, bemerkt H., quod nos transtulimus „a potente“ et Hebraice dicetur „Saddai“, quod unum de decem Dei nominibus . . . LXX interpretati sunt „miseriam“, „Sod“ pro „Saddai“ legentes. Diese kritische Bemerkung ist richtig, die LXX haben „καὶ ὡς ταλαιπωρία ἐκ ταλαιπωρίας ἥξει, sie lasen also וכשׁר משׁר יבוא, möglich, dass in ihrem hebr. Manuskript das Schluss-Jod vor dem Anfangs-Jod des folgenden יבוא fortgefallen war. Dagegen übersetzen sie die Parallelstelle Jesaj. 13, 6 כשר מ׳ י „καὶ συντριβὴ παρὰ τοῦ θεοῦ ἥξει, hier lasen sie richtig משרי, aber ושר statt כשר (so las auch die Pesch. zu Joël I, 15 ܘܬܒܪܐ, dagegen Jes. l. c. ܘܐܝܟ ܬܒܪܐ). — Ob שרי hier die Gottesbenennung (Allmächtiger) ist oder ein Appellativum „der Starke“, war schon unter den älteren Exegeten streitig. Das Targum übersetzt Jes. 13, 6 כבוא מן קרם שרי u. Kimchi, der es dort u. hier mit חוק wiedergiebt, nach Vorgang des Samuel ha-Nagid — beruft sich daselbst auf das Targ. Allein hier (zu Joël) übersetzt das Targ. מן קרם י״י שרי, das י״י scheint ein späterer Zusatz. Hieron., der es hier mit a potente übersetzt, lässt durch seine Erklärung im Commentar keinen Zweifel darüber, dass er darunter den Gottesnamen verstanden haben will; auch zu Jes. übersetzt er „quasi vastitas a Domino veniet“.

8.

Ibid. אהה ליום. Hieron. übers. „a a a diei“, die LXX haben den dreimaligen Wehruf: οἴμοι οἴμοι οἴμοι εἰς ἡμέραν, wozu H. bemerkt: Vox sacerdotum et populi ad Dominum clamantis inducitur ut tertio dicunt: Heu mihi, credo, quia propter peccata, quae fecerunt, sanctam offenderant Trinitatem.

Hat H. deshalb auch das dreimalige a a a (od. wie es bei Vallarsi heisst: Ah ah ah) gesetzt? Dann brauchte er aber seine Bemerkung nicht an die Uebers. der LXX zu knüpfen. Uns will scheinen, dass er das hebr. אהה mit Aha wiedergegeben hat, daraus wurde a a a und hieraus das dreimalige Ah bei Vallarsi. Wie die LXX zu dem dreimaligen οἴμοι kommen, dafür haben wir nur eine Vermuthung, dahin gehend, dass sie auch für das dem אהה vorangehende יהוה gelesen hatten: הו הו. Wir bemerken noch, dass an der Parallelstelle in Jesaj. הלילו für unser אהה ליום steht, was jedenfalls im Zusammenhang mit dem folgenden כי קרוב יום ה' Correctur ist[1]).

9.

II, 8 ובעד השלח יפלו. Quod nos interpretati sunt „per fenestras cadent et non demolientur", LXX transtulerunt aggravati in armis suis ibunt „et in jaculis suis cadent et non consumentur"; quod nequaquam mihi videtur expositionem ordini convenire, sed in eo errorem esse generatum, quia „Sala" (שלח) verbum Hebraicum, illi „jacula", nos „fenestras" intelleximus. Der Irrthum liegt hier nicht, wie H. meinte, auf Seiten der LXX, die בעד השלח richtig mit ἐν τοῖς βέλεσιν übersetzen, sondern viel mehr auf H.'s Seite, der offenbar das בעד השלח mit dem erst im nächsten Verse vorkommenden בעד החלונים verwechselt hat. Zur Erklärung des in ungewöhnlicher Bedeutung hier vor השלח gebrauchten בעד mag ihn sein jüdischer Lehrer auf das im folgenden Verse in ähnlicher Bedeutung vor החלונים stehende בעד hingewiesen haben — wie es auch Raschi thut בעד השלח כמו בעד החלונים על פני כלי זיין —; diesen Hinweis auf den Gebrauch der Präposition בעד hat der etwas eilfertig arbeitende Hieron. missverstanden u. angenommen, dass השלח = החלונים, obwohl das

---

[1]) Es sei hier noch darauf hingewiesen, dass das אהה אדני אלהים (Jerem. 1, 6) von der LXX mit ὁ ὢν δέσποτα κύριε übersetzt wird, sie haben wahrscheinlich יהוה für אהה gelesen. Der Ἑβραῖος in der Hexapla übersetzt es mit ἄ ἄ ἄ, der Syrer ܟܒܠܘ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ, Vulgata a a a Domine Deus. Das אהה אד' אלהי' in Jos. 7, 7 übers. LXX δέομαι κύριε (= בבעו מריא), Vulg. Heu Domine Deus, u. Aquila: ἀ ἀ ἀ Dagegen dieselben Worte in Jud. 6, 22 übers. LXX ἄ ἄ κύριέ μου κύριε, u. Theodotion ἄ ἄ ἄ κύριε, κύριε. — Das הה ליום (Ezech. 30, 2) übers. LXX ὦ ὦ ἡμέρα, Syr. ܐܘܗ ܠܝܘܡܐ, Vulg. vae vae diei, also הה = הוי, wie Amos 6, 16 הו הו LXX: οὐαὶ οὐαὶ, Vulg. vae vae, Syr. ܗܘܝ ܗܘܝ; das אהה בתי (Jud. 11, 35) übers. LXX ἄ ἄ θυγάτηρ, Vulg.: Heu me, filia mea, der Syrer: ܐܘܗ ܒܪܬܝ.

zweimalige per fenestras ihn auf den Irrthum hätte aufmerksam machen müssen. Das καταβαρυνόμενοι ἐν τοῖς ὅπλοις der LXX in V. 8 scheint nicht die Uebersetzung des גבר במסלתו zu sein, sondern auch eine (zweite) Uebersetzung des בעד השלח, das die Peschitto ähnlich mit ܡܢ ܝܘܩܪܐ ܕܙܝܢܗܘܢ (ex pondere armorum) wiedergiebt; sie scheinen beide für בעד gelesen zu haben בכבד oder בעֹז.

10.

II, 17. Nachdem Hieron. zur Erklärung des האולם die verschiedenen Versionen angeführt: pro vestibulo (Vulg.) LXX „crepidinem“ interpretati sunt; Symmachus „προπύλαιον“ (nach dem Palatinus πρόπυλον), Aquila „πρόδομον“, Theodotio ipsum verbum Hebraicum posuit „Ulam“, quam nos „ante foras“ templi „porticumque“ possumus dicere — bemerkt er zum Schluss dieses Verses: Judaei istum locum ad Gog et Magog referunt, saevissimas nationes, quas in ultimo tempore contra Israel dicunt esse venturas, de quibus plenius scribitur in Ezechiel (cap. 38 u. 39).

Dass gerade diese Stelle auf die Kämpfe Israels mit Gog u. Magog, von welchen schon R. Akiba in der Mischna (Edujoth II, 10, u. die LXX zu Numeri 24, 7) reden, bezogen wird, ist in den ältern jüdischen Quellen nicht angedeutet, nur Abarbanel bezieht den Schlusstheil dieses Verses auf die zukünftige (messianische) Erlösung — גאולה עתידה — der ja nach altjüdischer Tradition, die an die Ezechiel'sche, von H. citirte Prophezeiung anknüpft, מלחמת גוג ומגוג vorhergehen soll

Hieron kommt später zu Vers 12 des letzten Capitels auf diese apokalyptische Deutung noch ausführlicher zurück, woselbst er das „ultimo tempore“ näher dahin bestimmt „quando Hierusalem fuerit instaurata, sub mille annorum imperio contra Dei populum esse venturos (sc. Gog u. Magog)“. Hiernach scheint das abschliessende Gottesgericht, eingeleitet durch den Einfall Gog's u. Magogs, nicht vor der messian. Zeit, dieselbe vorbereitend, stattzufinden, sondern innerhalb derselben. Im Talmud (Sabb 118) ist die Reihenfolge also angegeben: חבלי משיח, דינה של גיהנים, מלחמת גוג ומגוג a) die Leiden des Messias, b) das Höllen-Strafgericht, c) der Krieg mit Gog und Magog. Ueber das „tausendjährige Reich“ ist Jalkut zu Ps. 72, 5 (§ 806) die Ansicht des R. Elieser b. R. Jose ha-Gelili zu vergleichen: ימות המשיח לישראל אלף שנה וכו' ר' יהושע אומר שני אלפים שנה.

11.

II, 20 הצפוני übersetzt H. „qui ab aquilone est“ und versteht darunter „Assyrium atque Chaldaeum“, de quo supra (II, 2) scriptum est: „populus multus et fortis etc.“. Auch das Targum übersetzt in diesem Sinne: וית עמא דאתי מצפונא, die LXX lassen mit ihrem τὸν ἀπὸ βοῤῥᾶ es unentschieden, ob darunter das Heuschreckenheer oder ein feindliches Volksheer zu verstehen sei; ebenso Raschi, der beide Erklärungen bringt, ohne sich für eine zu entscheiden. Kimchi dagegen, der es zuerst nach dem Wortsinn auf die Heuschrecken bezieht, deutet es dann unter Berufung auf die Erklärung der Talmudlehrer auf Israels Feinde in später Zukunft u. deren Niederlage in der messianischen Zeit ורז"ל פרשו זה הפסוק לימות המשיח ואמרו את הצפוני זה יצר הרע[1]) שצפון (ועומד) בלבו של אדם. Die Stelle befindet sich in Succa 52 a, woselbst auch der folgende Theil des Verses (ים הקדמני וים האחרון) auf die Zerstörung des ersten u. zweiten Tempels gedeutet wird. Die Peschitto übersetzt: ܠܓܪܒܝܐ ܐܪܚܩ ܡܢܟܘܢ „Den Nordischen will ich verdrängen von euch“, er las ארחיק für ארחיק. H. begegnet zum Schluss noch der Frage, warum der Prophet die Heuschrecken vom Norden kommen lasse, da er (H.) aus eigener Anschauung wisse, dass sie gewöhnlich aus dem warmen Süden kämen[2]), mit der Bemerkung, dass Joël eben gerade dadurch andeuten wollte, er habe nicht wirkliche Heuschrecken im Auge, sondern vom Norden herkommende feindliche Heere, die Assyrer u. Chaldäer (ideo Aquilonem interposuit, ut non veram locustam, quae ab austro venire consuevit, sed sub locusta intelligamus Assyrios atque Chaldaeos), und sollte jemand fragen, ubi hoc juxta litteram factum sit de Chaldaeis, so fände er die Antwort in Jesajas cap. 37, non multo post tempore quam haec prophetata sunt, siquidem in Isaia legimus, centum octoginta quinque millia Chaldaeorum sub rege Ezechia in una nocte angelo saeviente percussa. (cfr. Jes. 37, 36). Darum übersetzt auch H. כי הגדיל לעשות auf den Assyrer bezogen: qui (Vulg richtiger quia) superbe egit; ähnlich das Targum ארי אסגי למעבד בישין.

---

[1]) Merx (Die Prophetie des Joël Halle 1879) S. 213 Anm. 3 will יוצר הרע „Bildner des Bösen“ lesen: er wusste nicht, dass יצר הרע ein stehender im jüdischen Schriftthum in dieser Wortverbindung häufig vorkommender Begriff ist, cfr. Succa l. c. ז' שמות יש לו ליצר הרע יואל קראו צפוני.

[2]) H. berichtet, dass er selbst Augenzeuge gewesen (etiam nostris temporibus vidimus), wie grosse Heuschreckenzüge den Boden Judäa's be-

12.

II, 23 את המורה לצדקה übersetzt H. „doctorem [1]) justitiae"; die LXX dagegen übersetzen „τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην" (escas od. alimenta justitiae, wie es H. im Commentar wiedergiebt). H. folgt der alten jüd. Auffassung, der das Targ. Ausdruck giebt (ית מלפכון בזכו), dass das erste מורה in diesem Verse nicht identisch mit dem zweiten גשם מורה sei, sondern „Lehrer, Führer" bedeute, so erklärt es auch Raschi z. St. את נביאכם וכו', während die Uebersetzung der LXX ihre Stütze in der Peschitto findet, welche ܡܐܟܘܠܬܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ hat. Sollte ihnen eine andre Lesart vorgelegen haben? etwa מזון od. מאכל, od. nahmen sie מורה = מרוה per metathesin?

Wenn der Anonymus in Rufinus Werken (Migne Col. 20), der um die Mitte des 5. Jahrh. lebte, in dem מורה לצדקה den König Hiskia erblickt, gleichsam als den Typus des Messias, unter dem alle Verheissungen erfüllt worden seien (omnia beati Ezechiae temporibus . . . . dicuntur incipienda), so sei darauf hingewiesen, dass diese Ansicht schon von einem alten Talmudweisen ausgesprochen worden ist: אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה (Sanhedrin 99 a).

13.

Ibid. בראשון. Die Vulgata übersetzt „sicut in principio", als stände כראשון — כבראשון, im cod. Amiatinus aber fehlt sicut, in den Commentarii desgleichen; die älteren Uebersetzungen (LXX ὡς ἔμπροσθεν u. Peschittho ܐܝܟ ܕܡܢ ܠܩܕܡܝܢ lasen ebenfalls כראשון in der Bedeutung von כראשונה (cfr. Deut. 9, 18; Dan. 11, 29), das ה', vielleicht nur durch Abkürzungsstrich angedeutet, kann weggefallen sein (cfr. Frankel, Vorstud. zu d. LXX, p. 214). Das Targum, welches das Wort mit בירח ניסן umschreibt, hat בראשון gelesen, das immer den ersten Monat bezeichnet; so las u. erklärte es auch der Talmud bab. Taanith 5 b u. 6 b, u. jerus. Schekalim VI, 2 (ed. Krotoschin, p. 50, 1, woselbst יורה ומלקוש st. מורה ומ' an unserer Stelle citirt wird, ebenso Sifre zu Deut. 11, 14), da es sonst stets יורה heisst, so scheint מורה hier nur durch dasselbe in

---

deckten, und wie, nachdem man einen Bittgottesdienst veranstaltet u. das Gebet Joëls (parce populo tuo חוסה ה' על עמך) inter vestibulum et altare, h. e. inter Crucis et Resurrectionis locum), verrichtet hätte, ein Wind sich erhoben hätte, durch den sie in mare primum et novissimum praecipitatae sunt.

[1]) Ebenso in uns. Vulgata; der Amiatinus hat pastorem.

der ersten Vershälfte freilich in anderer Bedeutung vorkommende Wort verschrieben zu sein.

Dass H. מורה ומלקוש auf das alte u. neue Testament deutet, zeigt, dass er sich die midraschische Erklärungsweise schon recht gut angeeignet hat.

14.

III, 5 (nach der Kapiteltheilung d. LXX, Vulgata und Peschit. c. II, v. 32). בשׂרידים „Ubi nos — bemerkt H. — diximus „in residuis" et LXX transtulerunt „annuntians" (εὐαγγελιζόμενοι[1]), cod. Sinait. hat den Singular) in Hebraico legitur „Saridim", quod Judaei loci nomen existimant. Diese scheinbar ganz unverständliche jüdische Auffassung, dass שרידים die Bezeichnung eines Ortsnamens sei, worüber keiner der ältern oder jüngern Exegeten eine nähere Erklärung giebt, wird dadurch verständlich, dass man Josua 19, 10 aufschlägt, woselbst in der That שָׂרִיד als Name einer Stadt im Grenzgebiet Sebuluns aufgezählt wird. Es nimmt umsomehr Wunder, dass H. dieser Ortsname unbekannt war, als er selbst ihn im Onomastikon des Eusebius, das H. in's Lateinische übersetzt hat, aufgeführt findet; vielleicht hat ihn die falsche Schreibweise bei Euseb. (Σαρίθ, das er mit Sarith wiedergiebt), das שריד nicht erkennen lassen.

Wenn nun H. zur sachlichen Erklärung hinzufügt: „Residuos" eos debemus intelligere . . . de quibus Isaias loquitur: Nisi Dominus Sabaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus etc., so ist es ja recht schön, dass er sich dieser Parallelstelle in Jes. I, 9 (שריד) erinnerte, aber unverständlich ist es, warum er es daselbst mit „semen" übersetzt und nicht mit „residuum" wie hier; er folgt der Uebersetzung der LXX, die es dort ebenfalls mit σπέρμα wiedergeben. Dort scheint entweder eine alte Lesart זרע vorgelegen zu haben, die vielleicht dem Gleichklang von Sarid mit Sera ihre Entstehung verdankt. Die Stelle Jes. 1, 9 wird Roemer 9, 29 auch so angeführt und Hieron. erklärt es dort wie im Comment. zu Jes. l. c. mit semen Abraham.

15.

IV, 4 גלילות; ib. 8 שבאים. An diesen beiden Stellen corrigirt H. die Uebersetzung der LXX auf Grund des hebr. Textes und der alten jüd. Uebersetzer. 1. Die LXX über-

[1]) Die LXX lasen ומכשׂרים st. ובשׂרידים.

setzen גלילות פלשת mit Γαλιλαία ἀλλοφύλων. Dagegen bemerkt H.: Pro „Galilaea“ in Hebraeo scriptum est „Galiloth, quod Aquila θινὰς, Symmachus terminos“ (cfr. com. in Ezech. c 47: Pro Galilaea, quae Hebraice dicitur גלילה, Aquila θινὰς interpretatus sit, quod tumulos significat arenarum, Symmachus μετόριον, quod possumus transferre „confinium“) transtulit; θινὰς autem, i. e. „tumulos arenarum“, referamus ad littora Palaestinae, non ad Galilaeam Philistiim, quae omnino nulla est. Hieron. folgt dem Symmachus u. übersetzt: „omnis terminus Palaestinorum“. Das Targ. hat וכל תחומי פלשתאיי, die Peschittho ܘܟܠܗ ܓܠܝܠܐ ܕܦܠܫܬ. — 2. Verbum Hebraicum „Sabaim“, quod Aquila et Symmachus ita ut scriptum est transtulerunt (d. h. als Eigennamen wiedergeben), LXX „captivitatem“ (αἰχμαλωσίαν) interpretati sunt, quod melius „captivos“ significat. Hieron. giebt es in der Vulgata als Eigennamen wieder (Sabaeis), und erklärt im Commentar z. St.: Sabaim gens trans Indiam dicitur, de qua fuit et regina Saba, quae venit sapientiam audire Salomonis, de quibus et Isaias loquitur (45, 14): Et Sabaim viri excelsi ad te transibunt“. An letztgenannter Stelle steht zwar סבאים, welches auch die LXX mit Σαβαεῖμ übersetzen, doch gilt סבא, welches Jes. 43, 3 neben כוש aufgeführt wird, für identisch mit שבא; so übersetzt auch das Targum hier לשבאים mit לבני שבא, die Peschit. kurzweg mit ܠܫܒܐ. Die LXX verwechselten es mit (oder lasen) שבי, wovon allerdings ein Plural nicht vorkommt, doch wird das abstractum oft pro concreto gebraucht, so Jes. 20, 4, Jerem. 52, 2 u. a. m. H. bemerkt also mit Recht, quod melius „captivos“ significat.

16.

Wenn Hieron. zum Schluss dieses Abschnittes (IV, 4—12) spöttisch darauf hinweist, dass die Juden die Erfüllung dieser Verheissung im zukünftigen „tausendjährigen Reich“ (was identisch mit dem Messiasreich ist, vgl. oben unter No. 10 zu II, 17) erhoffen — qui mille annorum regnum in Judaeae sibi finibus pollicentur, et auream Jerusalem . . . et delicias incredibiles et portas gemmarum varietate distinctas — so liegt dem allerdings eine alte jüdische Tradition zu Grunde, die im Midrasch vielfach zum Ausdruck gebracht wird, so im Jalkut zu Jes. 54, 12 כי הא דר׳ יוחנן הוה יתיב ודריש עתיד הקב״ה להביא אבנים טובות ומרגליות וכו׳ ומעמידם בשערי ירושלים וכו׳ oder (ibid.) א״ר בנימין בן לוי עתידין תחומי ירושלים

להיות מלאים אבנים טובות ומרגליות וכל ישראל באים ונוטלים חפציהם מהם. Dass diese Auffassung von nichtjüdischen Jüngern bespöttelt wurde, wird an derselben Stelle berichtet: לגלג עליו אותו תלמיד וכו׳. Dass der jüd. Lehrer des H. ihn auf diese jüdische Tradition aufmerksam gemacht hat, ist wohl ausser Zweifel.

17.

IV, 14 המונים המונים בעמק החרוץ übersetzt H.: „Populi, populi in valle concisionis", und weist darauf hin, dass wenn die LXX die ersten zwei Worte mit „sonitus exauditi sunt" (ἦχοι ἐξήχησαν) wiedergeben, das hebräische המונים beide Erklärungen zulässt, quod utique multitudinem et turbas, et strepitum sonitumque significat.

Interessanter ist seine Bemerkung zu חרוץ: Ubi nos diximus „in valle concisionis", sequentes translationem Aquilae et Symmachi et Quintae Editionis, LXX et Theodotio τῆς δίκης καὶ τῆς κρίσεως i. e. causae et judicii transtulerunt (die LXX haben τῆς δίκης), pro quo in Hebraico scriptum est Harus (חרוץ), quod Hebraei non solum „concisionem", sed et „aurum" interpretari putant, quo scilicet in valle judicii, quam suspicantur gehennam, excoctis sordibus peccatorum, purum aureum remaneat. Dass חרוץ ausser „Entscheidung" auch „Gold" und zwar „feines Gold" (purum aureum) bedeutet, geht aus Spr. Salom. 3, 14; 16, 16 und Zach. 9, 3 hervor und besonders Spr. 8, 19, wo es neben פז genannt ist. An diesen Stellen übersetzt es auch die Vulg. stets mit aurum, an erstgenannter Stelle sogar mit aurum primum et purissimum. Aber auch die Motivirung, warum das עמק יהושפט hier ע׳ החרוץ (in der Bedeutung von aurum) genannt wird, gründet sich auf eine hebr. Tradition נידונים בצואה רותחת (excoctis sordibus).

18.

IV, 17. זרים Alienos vel daemones intellige, qui externi a Deo sunt, vel omnes pessimas cogitationes atque peccata, de quibus propheta loquitur: „Ab alienis parce servo tuo." Unter propheta versteht H. hier den Psalmisten, denn das Citat steht im Ps. 19, 14. Er hat daselbst זָרִים für das massoretische זֵדִים gelesen, ebenso die LXX die es mit ἀλλότρια übersetzen.

19.

Ib. 18. נחל השטים übersetzt H. mit „torrentem spinarum", die LXX dagegen τὸν χειμάῤῥουν τῶν σχοίνων „torrentem funi-

culorum". Für diese Uebersetzung der LXX giebt er folgenden Grund an: In Nilo enim flumine, sive in rivis ejus, solent naves funibus trahere, certa habentes spatia, quae appellant funiculos et: Haec propterea, quia verbum Hebraicum „Sattim" (שטים) funiculos transtulerunt. Sollten die LXX vielleicht שָׁטִים (Ezech. 27, 8 u. 26) gelesen haben, von שוט (ein Schiff) ziehen, fahren machen, daher rudern? שוטים v. שׁוֹט Geissel, Peitsche, Strick. Er verweist noch auf Micha 6, 5, woselbst die LXX מן השטים ebenfalls mit ἀπὸ τῶν σχοίνων übersetzen, dagegen das עצי שטים, aus dem die Bundeslade verfertigt wurde (Exod. 25, 10) mit ἐκ ξύλων ἀσήπτων „ligna imputribilia". Est autem, fügt er erklärend hinzu, genus arboris in eremo, spinae albae simile colore et foliis, non magnitudine etc. Aehnlich spricht er sich im Comm. zu Jes. 41, 19 aus. Er bemerkt zum Schluss noch, dass Symmachus pro torrente „vallem spinarum" übersetzt; was einen guten Sinn giebt: „Akazienthal", so auch das Targ. ית מישר שטין. Die Peschit. hat ܫܛܝܡ (hier und Numeri 25, 1, Jos. 2, 1 u. 3, 1, Micha 6, 5, sie hat wohl an diesen Stellen שִׁטִּים — cfr. Num. 5, 12 — gelesen, wegen der Untreue, die Israel daselbst durch den Peor-Cultus gegen Gott begangen.

20.

Zur Schlussverheissung des Propheten kommt H. auf die von ihm in diesem Kapitel oft wiederholte und bespöttelte jüdische Deutung (s. o. No. 10 u. 11) zurück: Et in hoc loco Judaei gravissimo somno dormiunt: in ultimo tempore, quando non Christum, sed Antichristum[1]) suscepturi sunt, vindictam sui in Aegyptios, qui vicini sunt, et in Romanos, quos interpretantur Idumaeos, spe vanissima confingentes. Dass H. die alte hebr. Tradition (אדום זה רומי) bekannt war, geht aus vielen Stellen seiner Commentarien hervor (cfr. in Jesaj. 21, 11.)

Was er aber hinzufügt: dass Rom, wie Aegypten nach 430jähriger Unterdrückung der Kinder Israel, vom Strafgericht ereilt werden würde — ut scilicet quomodo Pharao et omnis ejus exercitus, qui per quadringentos et triginta annos populum

[1]) Diese Stelle hat wohl Abarbanel im Auge, wenn er in seinem Commentar zu Ezechiel (c. 39 s. f.) bemerkt: ומפרשי הנוצרים פירשו ענין גוג ומגוג על האנטיקריישטו ופירשו תשועת ישראל על עצמם. Dass Abarb. mit den Schriften des Hieron. sehr vertraut war, haben wir schon an mehreren Stellen gezeigt (cfr. Mntsschft. 1865, p. 219, u. oben sub No. 1).

Dei captivum tenuit, in mari rubro submersus est, sic etiam Romani, qui eodem annorum spatio Judaeos possessuri sunt, ultione Domini deleantur — ist in jüdischen Quellen unseres Wissens nirgends ausgesprochen (cfr. Kimchi z. St.) Etwas Aehnliches nur wird Jalk. z. Ps. 72, 5 angedeutet: [1] ר׳אלעזר אומר ארבע מאות שנה דכתיב שמחנו כימות ענית נו mit Bezug auf Gen. 15, 13 ועינו אותם ארבע מאות שנה.

Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit

von

Dr. M. Weinberg. (Fortsetzung.)

C.

Bürgerrecht und Bürgerpflicht.

Die Bewohner eines Ortes standen in Bezug auf Pflicht und Recht der Gemeinde gegenüber nicht auf gleicher Linie. Es sind zu unterscheiden:

1) Vorübergehend Anwesende,
2) Halbbürger,
3) Vollbürger.

1.

Vorübergehend Anwesende.

Zu dieser Gruppe gehören alle die, welche sich nur vorübergehend, d. h. weniger als dreissig Tage, am Orte aufhalten [2]) und keinen Grundbesitz am Orte haben [3]). Sie sind von allen Beiträgen zu den ordentlichen Ausgaben der Gemeinde befreit. Nur zu ganz ausserordentlichen Sammlungen, die seitens der Gemeinde für die Armen des Ortes veranstaltet werden, müssen auch solche beitragen, die nur einige Tage in der Stadt weilen. (vgl. Megilla 27a f.) [4])

---

[1]) Cfr. Sanhedrin 99 a, wo R. Dossa als Autor genannt wird.
[2]) Baba b 8a; s. Noten Raschis s. v. ולכל מילי.
[3]) Baba b I, 5 s. weiter; — vgl. Sanhedrin X, 5.
[4]) Vgl. „Die Almosenverwaltung der jüdischen Ortsgemeinden im talmudischen Zeitalter“ vom Verf. in der Wissenschaftl. Beilage zur Jüd. Presse, No. 5, 1893 (11. Mai) S. 18. IV. Forts.

2.

Halbbürger יושבי העיר

sind solche Gemeindemitglieder, die nicht in jeder Beziehung als Bürger betrachtet werden. Zu dieser Klasse gehören alle die, welche länger als dreissig Tage, aber weniger als zwölf Monate im Orte wohnen[1]). Die Bezeichnung יושבי העיר geht auf eine Bibelstelle zurück (Deut. XIII 14 u. 16)[2]). Innerhalb des Zeitraumes, in welchem ein Bewohner nur Halbbürger ist (30 Tage bis 12 Monate), darf er nicht zu allen Gemeindelasten herangezogen werden, und auch die Gemeindeausgaben, zu denen er beisteuern muss, werden nicht auf einmal auf ihn repartirt, sondern stufenweise nach gewissen Zeitabschnitten; dies geschieht nach folgender Norm[3]):

Wer dreissig Tage in einem Orte verweilt, muss beitragen zur Kuppah (קופה), d h. zur Unterstützungskasse für die ortsansässigen Armen.

---

[1]) Tos. Nedarim S. 278 Z. 10/11; Jer. Nedarim V, 4 (39b); Sanh. X, 5; fol. 112a; Baba b 8a.

[2]) Vgl. Sanhedrin X, 4 u. 5.

[3]) Die Quellen hierfür sind nicht ganz übereinstimmend. Sie lauten bezüglich der יושבי העיר:

a) Baba bathra 8a.

30 Tage, sc. Aufenthalt, verpflichten zum Beitrag zum Tamchuj	שלשים יום לתמחוי
3 Monate, sc. „ „ „ „ zur Kuppah	שלשה חדשים לקופה
6 „ „ „ „ „ „ zur (Armen-) Bekleidungs-kasse	ששה לכסות
9 Monate, sc. „ „ „ „ „ „ Beerdigungs-kasse	תשעה לקבורה

b) Die Parallelstelle Jer. Pea VIII, 16 (21a) lautet:

30 Tage zur Ernährungskasse (= Tamchuj)	למזונות שלשים יום
6 Monate zur Bekleidungskasse (= Kuppah)	לכסות ששה הרשים

c) Jer. Baba b. I, 4 (12d).

30 Tage zur Kuppah	שלשים יום לקופה
6 Monate zur Bekleidungskasse	לכסות לששה חדשים

d) Tos. Pea IV. S. 23, Z. 22.

30 Tage zur Kuppah	שלשים יום לקופה
6 Monate zur Bekleidungskasse	לכסות לששה חדשים

Demnach stimmen alle Stellen darin überein, dass nach sechsmonatlichem Aufenthalt die Pflicht besteht zur Bekleidungskasse beizusteuern; desgl. ist die Stelle Baba b. 8a, dass man nach neunmonatlichem Aufenthalt zu Beerdigungskosten beisteuern muss, von den anderen Stellen nicht bestritten. Die Jer. Pea VIII, 16 erwähnte Ernährungskasse ist identisch mit Tamchuj, was schon aus der Gegenüberstellung zur Bekleidungskasse erhellt. (Ueber קופה und תמחוי vgl. das Nähere in dem S. 639, Note 4 citirten Aufsatz des Verf.). Wenn wir nun die Münchener Handschriften des Babyl. Talmud (cf. Dikduke Soferim) berücksichtigen, so ist die Lesart in Baba b. 8a umzukehren; es ist zu lesen:

Ein dreimonatlicher Aufenthalt verpflichtet zum Beitrag zum Tamchuj d. h. zur Unterstützungskasse für durchreisende Arme. Wer sechs Monate am Orte weilt, zahlt Beiträge in die Kasse zur Unterstützung der Armen mit Kleidung. Wer neun Monate sich aufhält, hat die Lasten mitzutragen, welche durch die Beerdigung armer Verstorbener entstehen.

Dagegen sind die יושבי העיר völlig befreit von allen Beiträgen zu den Kosten, welche durch die Befestigung der Stadt mit Mauern, Festungswerken u. s. w. entstehen, sowie durch die Einsetzung der hierfür erforderlichen Festungsbeamten, Thorwächter u. s. w.[1]), es sei denn, dass sie Grundbesitz am Orte haben, in welchem Falle sie die Pflichten der ordentlichen Bürger (s. S. 642) haben, und ihnen die durch die Befestigung und Bewachung des Ortes entstehenden Kosten in entsprechendem Verhältniss zur Last fallen; denn in diesem letzteren Falle haben auch sie ein ganz besonderes Interesse daran, dass die Stadt, und somit auch ihr Besitzthum, hinreichend geschützt sei gegen Gefahren von innen und aussen[2]).

Sie haben ferner nicht beizutragen zu den Kosten, welche durch die Anstellung von Beamten, als Lehrern, Ortsschreibern[3]) u. s. w, entstehen, auch nicht zur Einrichtung und Ausstattung von Synagogen[4]). Was die Rechte der יושבי העיר[5]) anbelangt, so scheinen sie beschränkt gewesen zu sein; wenigstens ist bei allen Gemeindebeschlüssen stets nur von בני העיר (Vollbürgern) die Rede. Vollständig gleich mit diesen בני העיר standen sie in Bezug auf Erlangung von Unterstützungen aus der Ortsarmenkasse[6]).

שלשים יום לקופה 30 Tage zu Kuppah.

שלשה חדשים לתמחוי 3 Monate zum Tamchuj. Es ist diese Lesart auch verständlicher, da doch gewiss jeder zuerst angehalten wird, für die Ortsarmen (קופה) und dann erst für die fremden Armen (תמחוי) Beiträge zu leisten. Auch Maimonides hat die Lesart der Münchener Hdschr. (vgl. noch die Erläuterungen מראה הפנים zu Jer. Baba b. I, 4 s. v. תני). Nach alledem gelangen wir zu dem im Texte aufgestellten Resultate.

[1]) Baba b. I, 5; fol. 8a; vergl. S. 642.

[2]) Baba b. I, 5; das Nähere weiter unten.

[3]) Jer. Pea VIII, 6 (21a).

[4]) Tos. S. 396, Z. 29/30; vgl. weiter unten S. 656.

[5]) Vgl. noch Sanhedrin X, 5 Tos. S. 278, Z. 10; s. weiter S. 642.

[6]) Jer. Pea VIII, 6 Ende (21a). —

3.

Vollbürger (בני העיר oder אנשי העיר).

Wer zwölf Monate in einem Orte wohnt, gilt in jeder Beziehung als Bürger[1]; denn wer bereits zwölf Monate an einem Orte weilt, von dem kann man annehmen, dass er hier seinen dauernden Wohnsitz aufzuschlagen gesonnen ist, ebenso wie Einwohner, die Grundbesitz haben, sofort zu allen Lasten der Gemeinde beisteuern müssen[2], denn wer Grundbesitz erwirbt, zeigt damit die Absicht, sich dauernd am Orte niederzulassen, und geniesst dementsprechend voraussichtlich in Zukunft alle wohlthätigen Institutionen, welche die Gemeinde im Interesse der Bürger veranlasst, mit. Umgekehrt kann man jemanden, der noch nicht zwölf Monate sich im Orte aufhält, nicht zu Beiträgen zu solchen Gemeindeausgaben veranlassen, die nur im Interesse der ständigen Gemeindemitglieder oder Grundbesitzer stehen. Die אנשי העיר oder בני העיר bilden den Kern der Gemeinde[3]; ohne ihre Zustimmung kann der Gemeindevorstand keinen wichtigen Beschluss fassen, aus ihren Händen empfängt er sein Mandat[4].

Auch in religiöser Beziehung tritt der Unterschied zwischen בני העיר und יושבי העיר hervor. Wer z. B. gelobt, von den Vollbürgern (בני עירו) keinerlei Gefälligkeit anzunehmen, der darf von allen, welche weniger als zwölf Monate im Orte wohnen (יושבי העיר), Nutzen haben; bezieht sich aber sein Gelübde auf die יושבי העיר, so darf er sich von allen, die länger als dreissig Tage im Orte weilen, keine Gefälligkeiten bieten lassen[5]. Nach einer auf die hl. Schrift (Deut. XIII, 14—16) zurückgeführten Vorschrift werden von den Folgen des Bannes, die eine Stadt betrifft, nur diejenigen getroffen, welche sich länger als dreissig Tage am Orte aufhalten (יושבי העיר)[6].

---

[1]) Baba b. I, 5; fol. 8a; Jer. Pea 21a; Jer. Baba b. I, 4 (12 d. u.) Tos. S. 23, Z. 22.

[2]) Baba b. I, 5; s. auch Tos. S. 396 Lesart zu Z. 13, die auch von Ascheri zu Baba b. 7b citirt wird.

[3]) Die Gemeinde als Ganzes heisst oft בני העיר, so Megilla III. Anfang.

[4]) S. weiter S. 644.

[5]) Baba b. 8a; Jer. Nedarim. 39b (V, 4); Tos., S. 278, Z. 10f.

[6]) Deut. XIII, 14—16; Sanhedrin X, 5 Baba b. 8a; Tos. S. 436, Z. 7ff.—

D.
Die Verwaltung der Gemeinde.

1.
Gemeindevorsteher.
פרנסים oder טובי עיר.

An der Spitze der Ortsgemeinde steht eine aus mehreren Köpfen bestehende Verwaltungsbehörde, ein Bürgerausschuss, in welchem die Gemeinde sich als Ganzes repräsentiren soll. Die Mitglieder dieses Vorstandes heissen (1 פרנסים oder טובי עיר (2. Ihre Anzahl musste mindestens 3 betragen אין מעמידין פחות משלשה פרנסים (3; auch andere Gemeindeämter, insbesondere solche, bei denen es sich um Einziehung und Verausgabung von Geld handelte, mussten von mindestens zwei Personen verwaltet werden אין עושין שררה על הצבור פחות משנים (4. Gewöhnlich bestand das Vorstandscollegium aus sieben Personen, wie denn an mehreren Stellen die Gemeindevertretung mit שבעה טובי עיר (5 oder auch kurz mit שבעה מבני העיר (6 bezeichnet wird. Schon Josephus erzählt, dass er in Städten Galiläas ein Richtercollegium von sieben Personen eingesetzt habe 7). Bei der Bestellung von sieben Männern zur Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten in der urchristlichen Gemeinde zu Jerusalem scheint die jüdische Gemeindeorganisation als Vorbild gedient zu haben 8). In spät- oder nachtalmudischer Zeit bestand der Ausschuss aus zwölf Personen (9 שנים עשר טובי עיר.

Um jeder Corruption vorzubeugen, wurde angeordnet, dass nicht zwei Brüder zugleich ein Amt verwalten könnten 10), und sollte dies doch gelegentlich einmal vorkommen, so galten die Brüder nur als ein einziges Mitglied; es erinnert diese

---

1) פרנסים Hirten; syrisch ܦܪܢܣܐ.

2) טובי עיר „Die besten, vornehmsten des Ortes".

3) Jer. Pea VIII, 6 (21a).

4) Schekalim V, 2. Jer. das, 49a; Baba b. 8b; Exodus R. 51. Anf.

5) = die 7 besten der Stadt; Meg. 26a/b 27a; Jer. Meg. III Anf. (73d), Dass die טובי עיר mit den פרנסים identisch sind, ersehen wir aus der Parallelstelle Tos. Megilla, wo statt טובי עיר die Bezeichnung פרנסי עיר steht;

6) = die 7 der Gemeinde Jer. Meg. III Anf.

7) Jos. bell. jud. II, 20,5; vgl. auch antt. IV, 8, 14 u. 38.

8) Apg. VI, 3—5.

9) Mas. Soferim XIX, 10.

10) Baba b. 8b; Raschi s. v. הא חימוני מהימן; Jer. Pea VIII, 6 (21a); Schekalim 48d.

Anordnung an griechische Verhätnisse, denn auch in vielen griechischen Communen bestand[1]) die Einrichtung, dass zwei Brüder zugleich einem Gemeindecollegium nicht angehören konnten.

Die Einsetzung der Gemeindeältesten geschah durch den Gerichtshof (בית דין) des Ortes[2]), wie denn überhaupt auch die anderen Gemeindestellen vom Beth-din[3]) besetzt wurden. Besass die Gemeinde keinen Gerichtshof, so wendete sie sich, wenn nicht direkt an den Patriarchen[4]), so doch an einen hervorragenden Gelehrten mit der Bitte, ihr einen פרנס einzusetzen[5]). Die Einsetzung geschah auf feierliche Weise. Einige Gelehrte, wie R. Haggai und R. Chija übergaben den neuen Gemeindevorstehern als äusseres Zeichen ihrer Würde eine Thorarolle, um damit anzudeuten, dass alle weltliche Macht nur von Gott komme[6]). Dass die Gemeinde bei der Wahl der Aeltesten mit zu entscheiden hatte, ist selbstverständlich und geht auch aus dem Ausdrucke (בשקבלו עליהון[7]) hervor; die richterliche Person vollzog nur die officielle Einführung.

Die Gemeindevorstände erhielten meist ein unbeschränktes Mandat, d. h. ihre Beschlüsse hatten absolute Geltung, ohne dass die Gemeinde zuvor um ihre Meinung befragt zu werden brauchte[8]). In vielen Gemeinden hingegen durften die Aeltesten ohne Zustimmung der Gemeinde keine wichtigen Beschlüsse fassen, sie waren dann nur das die Gemeindebeschlüsse ausführende Organ, sie durften vor allem Gelder nicht zu anderen Zwecken verwenden, als zu denen sie eingegangen waren[9]). Im ersten Fall repräsentirte die Gemeindeverwaltung in jeder Beziehung vollständig die Gemeinde; jeder ihrer Beschlüsse galt als Gemeindebeschluss[10])

---

[1]) Tittmann „Darstellung der griechischen Staatsverfassungen". Leipzig 1822, S. 541.

[2]) Tos., S. 215, Z. 14.

[3]) So Gemeindediener und selbst Aerzte. Tos. S. 328, Z. 2/3.

[4]) S. oben S. 593.

[5]) Jer. Pea VIII, 6 (21a); Schekalim 48d.

[6]) Jer. Pea VIII, 6 (21a); andere wollen das hier vorkommende מפעין mit מפעים identificiren und übersetzen: „Er erklärte eine Stelle aus der Thora (מעם Grund, Erklärung)".

[7]) Jer. Megilla III, 2 (74a).

[8]) Dies scheint besonders in den palästinensischen Gemeinden der Fall gewesen zu sein; das.

[9]) Dies scheint die Regel in den babylonischen Gemeinden gewesen zu sein; Megilla 26a f.

[10]) מעיר כבני העיר, שבע Jer. Meg. das.

Doch auch in diesem Falle sollten die Vorsteher ihre Macht nicht missbrauchen, sollten vielmehr stets darauf achten, dass ihre Beschlüsse den Wünschen der Gemeinde möglichst entgegen kämen [1]). Die Gemeindebeschlüsse wurden in öffentlicher Versammlung und in Gegenwart der Verwaltungsmitglieder gefasst [2]); zu einer endgiltigen Entscheidung gab die Majorität der Versammlung den Ausschlag [3]).

Die Gemeindevorsteher sollten ganz in ihrem Wirkungskreise aufgehen; man sollte deshalb Niemand zum Vorsteher machen, der durch seinen bürgerlichen Beruf gehindert war, seine ganze Kraft für das Wohl der Gemeinde einzusetzen; so wird z. B. abgerathen, an einem Orte zu wohnen, in welchem die Leitung der Gemeindeangelegenheiten in der Hand eines Arztes liegt, denn ein solcher hat keine Zeit, die Geschäfte der Gemeinde thatkräftig zu betreiben [4]). Eine von den sieben Lebensregeln, die R. Akiba seinem Sohne R. Josua mit auf den Lebensweg gab, lautete: „Wohne nicht in einer Stadt, deren Vorsteher Schriftgelehrte sind", denn diese verwenden zu viele Zeit auf das Studium der heiligen Lehre und sind dadurch gehindert, öffentlich zu wirken [5]).

Die oberste Bedingung war, dass die höheren Gemeindeämter nur mit Personen von absolut reiner Abstammung besetzt würden [6]); in manchen Gemeinden sah man sogar streng darauf, dass selbst die niederen Gemeindebeamten, wie

---

[1]) Tos., S. 418, Z 3/4; ein Vorsteher soll sich eben immer bewusst bleiben, dass in allem, was er amtlich thut, er nur das Interesse und den Vortheil der Gemeinde im Auge haben soll. Auch innerhalb der Bürgerschaft soll diese Solidarität herrschen. Es wird folgendes Problem aufgeworfen: Zwei Bürger geben jeder ein Fest; der eine lädt hierzu nur die ortsanwesenden königlichen Personen ein, der andere hingegen nur seine bürgerlichen Mitbrüder. Wer ist höher zu schätzen? Antwort: „Der zweite"; Baba b. 79 b. Niemand soll im Wohlsein schwelgen, während die Gemeinde trauert, soll sich vielmehr dieser Trauer anschliessen; Taanith 11 a. אל תפרוש מן הצבור „Entziehe dich nie dem Gemeindeleben" war der Lieblingsspruch des R. Zadok (Abot IV, 7).

[2]) Darauf weist der Ausdruck שבע' טובי עיר במעמד אנשי העיר „Im Dabeistehen der Gemeinde" d. h. in Gegenwart derselben sollen die 7 Vornehmsten der Stadt ihre Beschlüsse fassen.

[3]) רוב הצבור sehr oft; so Tos., S. 418, Z. 4; auch in anderen Angelegenheiten gilt die Majorität der Gemeinde als ganze Gemeinde so z. B. Sanh. X, 5.

[4]) Pessachim 113 a oben.

[5]) Das. 112 a.

[6]) Kidduschin V, 5; fol. 76 b.

Zisternenaufseher und Marktbeamte, von lauterster Abkunft waren [1]).

Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit galt als Haupttugend der Gemeindebehörden כל העוסקים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לשם שמים d. h. Alle, die Gemeindegeschäfte leiten, sollen stets nur den guten Zweck (nicht eigene Vorteile) im Auge haben, sagt R. Gamliel [2]).

Sie sollen stets ein entgegenkommendes Wesen zeigen und sich nie stolz und hochfahrend gegen die Gemeindemitglieder benehmen. „Drei Dinge sind für Gott ein ganz besonderer Schmerz", sagen in haggadischer Weise die Talmudgelehrten, darunter „פרנס המתנאה על הצבור, Ein Gemeindevorsteher, der sich stolz über seine Mitbürger erhebt" [3]).

Es war gewöhnlich nicht leicht, für ein zu besetzendes Gemeindeamt die in jeder Hinsicht geeigneten Personen zu finden Mancher liess sich durch die drohende Arbeitslast, die meist auch noch Undank im Gefolge hatte, abhalten, ein ihm angebotenes Gemeindeamt anzunehmen, oder fand es gar entehrend [4]), sich zum Diener der Gemeinde zu machen.

Doch im Allgemeinen standen Personen gern der Gemeinde zur Verfügung, wenn eine Ehrenstelle zu besetzen war, denn es war eine grosse Ehre, Gemeindevorsteher zu sein [5]). Manche Gelehrte, wie R. Sera und Rabbah b. Abba

---

[1]) Kidduschin 76b.

[2]) Aboth II, 2. Im Talmud werden einige Beispiele von selbstloser, uneigennütziger Hingebung für das Gemeindewohl überliefert. Der פרנס R. Eliesor hörte einst, dass mehrere arme Leute, für deren Bewirthung er gesorgt hatte, aus Dankbarkeit hierfür zu Gott für sein Wohl gebetet hatten; dies missfiel ihm, denn er wollte keinen Dank auf Erden, da hierdurch der Werth seiner Wohlthat nur herabgedrückt würde; aus demselben Grunde freute er sich, als er bald darauf hörte, andere Personen, für deren Beköstigung er sich bemüht hatte, hätten ihn undankbarer Weise geschmäht. R. Akiba nahm nach langem Sträuben erst dann das ihm angebotene Amt eines Gemeindeältesten an, als man ihn darauf aufmerksam machte, dass er als solcher für seine Bemühungen viel Undank ernten würde. Jer. Pea VIII, 6 (21a).

[3]) Chagiga 5b; Pessachim 113b.

[4]) R. Jose versuchte einst vergeblich, eine für ein zu besetzendes Gemeindeamt geeignete Persönlichkeit zur Annahme desselben zu bewegen; erst dann willigte einer ein, als ihn R. Jose aufmerksam machte, dass b. Baba im Tempel eine äusserlich ganz untergeordnete Stellung eingenommen habe und doch zu den grössten Personen seines Zeitalters gezählt wurde; um wie viel ehrender sei dies auf Vertrauen beruhende Ehrenamt in einer Gemeinde. Jer Pea VIII, 6 (21a); Schekalim V, 1 (48d); vgl. Mischna V, 1.

[5]) Kidduschin 76b Mitte.

machten es sich zur Ehrenpflicht, jungen, würdigen und gottesfürchtigen Männern Ehrenstellen innerhalb der Gemeinde zu verschaffen[1]).

Die Amtsdauer war nicht beschränkt; sehr oft ging ein Gemeindeamt vom Vater auf den Sohn über, so dass manche Gemeindeämter gleichsam erblich an eine Familie geknüpft waren; es war dies natürlich nur dann der Fall, wenn der Vater sein Amt gut verwaltet hatte und auch der Sohn würdig war; dann hatte dieser den Vorzug vor anderen Bewerbern[2]). Ein פרנס sollte der Gemeinde gegenüber auch stets eine seiner Stellung entsprechende würdige Haltung bewahren, er durfte daher z. B. nicht öffentlich[3]) eine handwerksmässige Arbeit verrichten[4]).

Betrachten wir nun genauer den Wirkungskreis, die Machtbefugnisse und die Pflichten der Gemeindevorsteher, so sei zunächst daran erinnert, dass sie bei ihrem Amtsantritt entweder ein unbeschränktes Mandat von der Gemeinde erhielten, in welchem Falle alle ihre Beschlüsse auch ohne Zustimmung der Gemeinde absolute Geltung hatten, oder aber ein beschränktes, in welchem Falle sie nur den Beschlüssen der Gemeinde gemäss handeln durften. In jedem Falle repräsentirten sie in ihrer Person die Gemeinde[5]). Daher dürfen wir annehmen, dass alle Machtbefugniss, die die Gemeinde als Ganzes besass, auf das Repräsentantencollegium derselben, die פרנסים, überging; wir dürfen dies um so eher, als die Gemeinde thatsächlich ohne die Vorsteher keinen giltigen Beschluss fassen konnte[6]).

Die Befugnisse der Gemeinde (בני העיר), und demgemäss der sie vertretenden פרנסים, waren sehr weitgehend.

Der Gemeindevorstand[7]) hatte vollständige Freiheit in der Verwaltung einlaufender Gelder, besonders der Almosen-

---

[1]) Das.

[2]) Kidduschin V, 5. Priester, welche mit einem weiblichen Mitgliede einer solchen Familie sich vermählen, brauchen keine Nachforschung nach der Lauterkeit der Abstammung anzustellen. Auch die Söhne der פרנסים genossen hohe Achtung in der Gemeinde Horajoth 13b.

[3]) D. h. vor mindestens 3 Personen; Kidduschin 70a.

[4]) So darf er z. B. nicht öffentlich ein Geländer anfertigen das.

[5]) Vgl. oben S. 644.

[6]) Tos., S. 224, Z. 11/12. Vgl. Rhenferd „Investigatio praefectorum synagogae" (1701), S. 107ff.

[7]) Wir setzen im Folgenden voraus, dass entweder der Gemeindevorstand absolute Vollmacht für alle seine Handlungen hat, oder (andernfalls) doch nach einem vorausgegangenen Gemeindebeschluss handelt.

gelder[1]); er repartirte die Gemeinde- und Ortssteuern auf die einzelnen Bürger nach bestimmten Normen[2]) und bestimmte über Anschaffung und Entäusserung von Gemeindegut[3]). Er überwachte das ganze Geschäfts- und Verkehrsleben des Ortes, setzte für den Marktverkehr die Maassgrössen fest[4]), bestimmte für die Nahrungsmittel den Preis[5]) und für den Arbeitslohn die Normalhöhe[6]). Ferner hatte er die Befugniss, polizeiliche Vorschriften zu erlassen[7]). Die פרנסים hatten hierbei die weitgehendsten Rechte; sie konnten selbst die durch Religion und Herkommen festgesetzten Normen im Interesse der Gemeinde überschreiten. Sie durften z. B. geradezu in das Familienleben eingreifen und einzelnen Gemeindemitgliedern, wenn dies erforderlich schien, den Verkehr mit einander verbieten[8]); für die Uebertretung ihrer polizeilichen Verordnungen konnten sie festnormirte Strafsummen ansetzen[9]).

Entsprechend ihrer umfangreichen Machtbefugniss hatten sie aber auch der Gemeinde gegenüber bedeutende Pflichten. Sie hatten jederzeit das Gemeinwohl in bester Weise zu fördern. Demgemäss hatten sie darauf hinzuwirken, dass in jeder Gemeinde eine geregelte Almosenverwaltung bestand[10]), ferner ein geordnetes Gerichtswesen[11]) sowie ein guter Jugendunterricht[12]). Sie sollten besorgt sein für den Schutz des Ortes nach aussen hin durch Anlegung von Befestigungen[13]), nach innen durch Erlass und Durchführung angemessener Polizeiverordnungen[14]). Ferner sollten sie darauf

---

[1]) Baba b. 8b. Für die Almosenverwaltung waren besondere Personen (גבאים) oder Commissionen eingesetzt. Vgl. „Die Organisation der Almosenverwaltung" vom Verf.

[2]) Baba b. I, 5 fol. 7b u.; das Nähere weiter unten.

[3]) Megilla III Anf. fol. 26a/b; vgl. weiter unten.

[4]) Baba B. 8b; Tos. Baba mez. S. 396, Z. 31/32.

[5]) Das.

[6]) Das.

[7]) So z. B. konnte den Bürgern verboten werden, das Vieh an bestimmten Stellen zu weiden.

[8]) Tos., S. 396, Z. 32.

[9]) Baba b. 8b; Tos., S. 396, Z. 30—32.

[10]) Sanhedrin 17b.

[11]) Sanh. I, 6 Ende; fol. 17b unten.

[12]) Sanh. 17b u.; Schabbath 119b u. Jer. Chagiga I, 7.

[13]) Baba b. I, 5; fol. 8b f.; in besonders bedrohten Orten sollen Pferde bereit stehen zur Beschleunigung der Flucht bei Ueberfällen. Pessachim 113a oben.

[14]) S. unten.

achten, dass ein Arzt am Orte war[1]), wie auch ein des Schreibens Kundiger[2]). Sie hatten ferner die Pflicht, öffentliche Brunnen[3]), Bedürfnissanstalten[4]) und ganz besonders auch Badeanstalten[5]) anlegen zu lassen. Sie hatten dafür zu sorgen, dass alle Zweige des Handwerks am Orte vertreten waren und dass für öffentliche Anstalten Bediente angestellt wurden[6]).

Endlich aber lag dem Bürgerausschuss die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse, insbesondere die Organisation eines geregelten Gottesdienstes, ob[7]).

Zur Vereinfachung und Decentralisirung der Verwaltung bildeten sich innerhalb des Vorstandes Commissionen für die einzelnen Verwaltungszweige, so für die Armenpflege, für Polizeiverwaltung und für die Synagogenordnung, oder es wurden hierfür ganz besondere Beamte bestellt[8]).

2.

Die geistlichen und richterlichen Behörden.

Dem administrativen Gemeindevorstand stand eine im gewissen Sinne übergeordnete Behörde gegenüber in den geistlichen und gerichtlichen Personen. Die Entscheidung in rituellen, civilrechtlichen und politischen Streitfragen war meist derselben Person übertragen, denn in allen diesen Fällen wurde nach religionsgesetzlichen Grundsätzen verfahren.

Nur solche Männer durften absolut giltige Entscheidungen treffen, welche dazu autorisirt waren. Die Ordination[9]) geschah durch den Nassi oder durch den Exilarchen.

---

[1]) Sanhedrin 17b; Tos., S. 328, Z. 2.

[2]) Sanhedrin 17b unten ליבלר = libellarius. Das Schreiben war eine Kunst, die nur ganz vereinzelt verstanden wurde. Daher war סופר urspr. „Schreiber" schliesslich identisch mit (Schrift-)Gelehrter. Vgl. Kuhn „Städtische u. Bürgerl. Verf." S. 343 über κωμογραμματεύς „Ortsschreiber".

[3]) Baba b. 9a; Tos., S. 397.

[4]) Sanhedrin 17b.

[5]) Das.; dass eine Badegelegenheit in jenen orientalischen Landstrichen ein wichtiges Bedürfniss war, erhellt aus Stellen wie Nedarim 80b, und Jer. Nedarim XI, 1 (43c).

[6]) Tos., S. 397.

[7]) Sanhedrin 17b; Tos. Baba mez. S. 396, Z. 29ff.

[8]) Das Nähere hierüber s. in den folgenden Capiteln.

[9]) Ueber diese Ordination vgl. Fränkel „Die geistige Amtsbefähigung

Solche mit richterlichen Befugnissen ausgestattete Gelehrte dürften wohl nur in den wenigsten Ortschaften, selbst kleineren von untergeordneter Bedeutung, gefehlt[1]) haben. Wir finden hauptsächlich 3 Bezeichnungen für sie, nämlich: דיין[2]), חכם[3]), זקן[4]).

Bei ihnen lag die Entscheidung in allen religiösen Angelegenheiten der Gemeindemitglieder. Daher sollten nur solche Gelehrte zu Richtern in den Gemeinden gemacht werden, die mit allen religionsgesetzlichen Fragen vertraut waren[5]).

Während zur Entscheidung in einem Civilprozesse, wobei es sich um Geldangelegenheiten handelt. im Allgemeinen drei Richter erforderlich sind[6]), darf ein solcher ordinirter Gelehrter allein giltige Urtheile fällen; er hat das Recht, jede Streitfrage zwischen zwei Gemeindemitgliedern auch gegen deren Willen zu entscheiden. Allerdings ist bei einem vorkommenden Rechtsirrthum der Richter Kraft seiner unumschränkten Autorität nur dann nicht ersatzpflichtig, wenn er die Autorisation besitzt[7]); aber auch ein nicht autorisirter „Gelehrter" ist nicht ersatzpflichtig, wenn sich die Parteien freiwillig[8]) an ihn gewandt haben. Ein Laie als Schiedsrichter ist bei einem Rechtsirrthum stets ersatzpflichtig[9]);

---

im Judenthum", im Jahrbuch für Geschichte d. Juden Bd. 1 (1860) S. 41 ff; Bloch Die Civilprozessordnung nach Mosaisch-Rabbinischem Rechte". S. 1—7.

[1]) So finden wir sie z. B. in einem Dörfchen in der Nähe Jerusalems. Gittin 20b, Ende; vgl. Makkoth 7a; Jer. das. 31b; Tos., S. 420, Z. 4—6.

[2]) Jer. das. und oft.

[3]) „Weiser" Tos. S. 281, Z. 4. Jer. Chag. I, 76c.

[4]) Jer. das.; Jer. Nedarim V, 4 (39b); Tos. Schekalim Ende; Sanhedrin 14a זקן eigentl. „Aeltester". Die Bezeichnung זקן war mehr in Palästina gebräuchlich, חכם mehr in Babylonien; vgl. Bechoroth 36a mit Jer. Nedarim 42b.

[5]) Schabbath 114a איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הצבור hier bedeutet פרנס . . . nicht wie gewöhnlich „Gemeindevertreter" (s. o.), zumal Gelehrsamkeit von diesem gar nicht verlangt, nicht einmal immer erwünscht war (s. o. S. 643), sondern „geistlicher richterlicher Beamter", der geeignet sein soll zur Entscheidung religiöser Fragen. Die דיינים nahmen in jener Zeit etwa die Stellung von „Rabbinen" ein; vgl. Jer. Chag. 76c; פרנס an sich ist die allgemeinste Bezeichnung für die Verwaltung eines einflussreichen Amtes, selbst Moscheh u. Aron werden פרנסים genannt; vgl. Joma 86b u. auch Gittin 60a oben.

[6]) Sanh. 4b Ende.

[7]) Das. 5a; s. Noten der Tosafot s. v. אפילו.

[8]) Sanh. 5a.

[9]) Das. 4b 5/a Jer. Chagiga 76c.

drei Laien dagegen ersetzen völlig einen ordinirten Gelehrten[1]).

Zur Entscheidung von Strafsachen war stets ein aus mindestens drei ordinirten Gelehrten bestehendes Richtercollegium erforderlich (בית דין)[2]). Da sich ein solches nur in grösseren Orten befand, so wurden in diesen bestimmte Gerichtstage eingerichtet, zu welchen die Landbewohner, wie wir bereits oben[3]) gesehen, sich dorthin begaben, um ihre Streitfälle dem Gerichtshofe vorzulegen. Es wird dringend abgerathen, in einem Orte zu wohnen, in welchem sich kein mit Strafrecht ausgerüsteter Gerichtshof בית דין מכין ועונשין befindet[4]).

Die Richter wurden zuweilen für eine beschränkte Zeit[5]), gewöhnlich aber für Lebenszeit eingesetzt. Richterlose Gemeinden wandten sich an den Patriarchen mit der Bitte um Einsetzung von Richtern[6]); desgl. bewarben sich Gelehrte bei dem Nassi um ein Richterdiplom für die Gemeinden[7]). Ein Gehalt erhielten die Richter nicht, wie überhaupt der Begriff „Gehalt" damals unbekannt war, weil es keine Berufsbeamten gab. Höchstens hatten Personen (wie Lehrer und Richter), die öffentlich thätig waren, das Recht, sich von Fall zu Fall von den betreffenden Personen, denen sie ihre Dienste widmeten, sich eine Entschädigung für die Zeitversäumniss[8]) oder sonstige mit Vermögensverlust verbundene Bemühungen geben zu lassen. Auch hatte die Gemeinde die religiöse und moralische Verpflichtung, einem Gelehrten, der sich ganz der Allgemeinheit widmet und dadurch seinen bürgerlichen Berut vernachlässigen muss, die nötigsten Mittel zum Leben zu verschaffen[9]).

Die Ortsrichter hatten einen grossen Einfluss auf die

[1]) Jedoch steht an Orten, wo sich ein ordinirter Gelehrter befindet, nur diesem das Recht zu, processirende Bürger gegen ihren Willen vor sein Tribunal zu citiren; nur wo kein ordinierter Gelehrter ist, haben drei Laien die Befugniss ohne jedwede Verantwortlichkeit giltige Entscheidungen zu treffen. (Andere wollen dies auch im ersten Falle erlauben); Jer. das.; Jer. Nedarim 42b; Bechoroth 36b 37a.

[2]) Sanhedrin 3a; 14a.

[3]) S. 599.

[4]) Sanhedrin 17b.

[5]) Jer. Chagiga 76c/d.

[6]) So die Gemeinde von Simonias; s. oben S. 593.

[7]) Jer. Chagiga 76d (oben); Sanhedrin 5a.

[8]) Bechoroth 1V, 5; fol. 29a; Kethubboth 105a; über das Gerichtsverfahren s. Frankel „Gerichtlicher Beweis", Schürer „Geschichte" II, S. 165; das. die Litteratur S. 143.

[9]) Schabbath 114a.

innere Gestaltung des Gemeindelebens; sie waren gleichsam eine Aufsichtsbehörde in den Gemeinden und kraft ihrer Approbation die Vertreter des Nassi oder des Exilarchen. — Alle Gemeindeangestellten wurden durch sie eingesetzt, so die Gemeindeältesten[1]), die Almosenverwalter[2]), die approbirten Aerzte[3]), sie bestimmten die Buss- und Bettage[4]) und hatten überhaupt die Oberaufsicht über das gesammte religiöse und politische Leben des Ortes. Auch sorgten sie für die Durchführung der vom Vorstandscollegium erlassenen Verordnungen[5]). Die mit der Ordination versehenen Gelehrten erhielten den Ehrentitel Rabbi oder Rab, je nachdem sie auf palästinensischem Boden oder ausserhalb Palästinas ordinirt waren[6]). Die Gemeinde sollte ihnen stets Ehrfureht entgegenbringen[7]). Dagegen sollten auch die Richter nach Kräften für das Wohl des Ortes eintreten[8]); man sollte daher stets Bedacht darauf nehmen, dass der, welcher mit dem Amte des Ortsrichters betraut wird, auch dieses Amtes durchaus würdig sei[9]). Die Richter sollten ihre Macht nicht missbrauchen[10]) und keine Verordnungen treffen, durch deren Durchführung die Gemeinde über Gebühr angestrengt würde[11]); so z. B. sollten sie nicht zu viele Fasttage einsetzen[12]).

Es sei an dieser Stelle noch einer halbamtlichen Persönlichkeit Erwähnung gethan, des

---

[1]) Jer. Pea VIII, 6 (21a); auch haben sie das Recht, Vorstandsmitglieder des Amtes zu entsetzen, wie hier von R. Jose erzählt wird, der einen מרנס absetzte, weil gesetzwidrig auch ein Bruder desselben im Vorstand war.

[2]) Das.

[3]) Tos. S. 328, Z. 2. Ein vom Richterkollegium eingesetzter Arzt war für Unglücksfälle, die in seiner Praxis vorkamen, wenn sie nicht vorsätzlich veranlasst waren, nicht verantwortlich; nicht approbirte Aerzte waren verantwortlich. Aehnlich ist der Gerichtsbüttel, der die vom Gerichtshofe verhängten Prügelstrafen vollzieht, nicht haftpflichtig, wenn der Bestrafte infolge der Schläge auch dauernden körperlichen Schaden erlitten hat; vgl. Tos., S. 215, Z. 12.

[4]) Taanith I, 5 u. 6.

[5]) Baba b. 8b; Kethubboth 49b. Sie vertraten in der Verwaltung mehr die polizeiliche Seite. So besorgt hier Rabba die Eintreibung rückständiger Almosengelder von einem lässigen Zahler mit Gewalt.

[6]) Fränkel im Jahrbuch I, S. 152—154.

[7]) Sanhedrin 8a Mitte.

[8]) Das.

[9]) Das. 7b Mitte.

[10]) Das. unten.

[11]) Taanith 14b אין מטריחין את הצבור יותר מדאי, vgl. auch Jer. das. I, 7 (64a); der Grundsatz lautet an anderer Stelle אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה Horajoth 3b; Baba b. 60b; Ab. s. 36a; B. k. 79b; Tos., S. 222 Z. 12/13

[12]) Taanith 14b.

חבר עיר (1.

חבר ist in dieser Verbindung ein nicht autorisirter Gelehrter 2), der seine ganze Kraft in den Dienst der Oeffentlichkeit und Wohlthätigkeit stellt. Raschi zu Berachoth 30a 3) will in der Verbindung חבר עיר mit veränderter Lesart חבר „Versammlung, Verein" lesen und nach seinem Vorgange thuen dies auch andere Erklärer wie Ob. v. Bertinoro zu Berachot IV, 7 und in neuester Zeit auch Levy 4).

An anderer Stelle (Megilla 27b) liest Raschi חבר, und das dürfte denn auch die richtige Lesart sein, besonders wenn wir eine Stelle aus der Tosefta 5) vergleichsweise heranziehen, wo zweifelsohne חבר zu lesen ist.

Der חבר עיר genoss zwar nicht die Autorität eines ordinirten Gelehrten (חכם oder דיין) in religiösen und politischen Angelegenheiten 6), war aber innerhalb der Gemeinde eine sehr einflussreiche und angesehene Vertrauensperson, vielleicht entsprechend unserem modernen „Schiedsrichter." חבר עיר war ein Ehrentitel, den diejenigen erhielten, welche wegen ihrer Verdienste 7) in ganz besonderer Gunst bei der Gemeinde standen. Während ein Priester nicht den öffentlichen Segen sprechen durfte, wenn er ein sichtbares körperliches Gebrechen an sich hatte, weil dadurch die Aufmerksamkeit der Gemeinde abgelenkt werde, so durfte er dies doch thun, wenn er ein חבר עיר 8) war. Gemeindegelder, über deren Verwendung man nicht schlüssig werden konnte, oder für deren Nutzniessung verschiedene Parteien in Betracht kamen, oder auf die verschiedene Parteien Anspruch erhoben, wurden vorläufig bei dem חבר עיר deponirt, da man wusste,

---

1) Der ursprünglichen Bedeutung nach „Genosse" vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch, s. v. חבר.

2) Vgl. Note 6.

3) Ebenso R. ha-Schanah 34b.

4) A. a. O.; sub v. חבר; vergl. Schürer a. a. O. II, S. 360 Anm.

5) S. 228, Z. 2; vgl. ferner S. 24, Z. 12.

6) Kidduschin 33b ראתון חכימי ואנא חבר vgl. Levy s. v. חבר; es sei bemerkt, dass auch in unserer Zeit der Ehrentitel חבר vom Rabbiner an durch sittl. und religiösen Wandel wie durch Wissen hervorragende Laien erteilt wird, ohne dass damit irgend ein Recht verbunden wäre.

7) Ueber חברים vgl. noch bes. Pesikta R. s. 11,18b.

8) Tosefta, S. 228, Z. 2.

dass er die Summe auf die unparteiischste Weise verwalten werde [1]). Auch in Trauerfällen wurde er zugezogen [2]).

E.
Einzelne Verwaltungszweige.

1.
Organisation des Gottesdienstes.

Wir haben bereits gesehen, dass sich die Gemeindeverwaltung auf das öffentliche Leben nicht nur, soweit es im bürgerlichen, sondern auch soweit es im religiösen Leben zum Ausdruck kam, erstreckte. So wurde die religiöse Pflicht der Almosenvertheilung zur Gemeindepflicht gemacht, und so wurde auch eine andere religiöse Pflicht — in die Lehren und das Wesen der Thora einzudringen — durch öffentliche Elementar- und Hochschulen ermöglicht. Umgekehrt wurde die Verwaltung rein bürgerlicher Geschäfte vom Gemeindevorstand nach Normen gehandhabt, die durch die hl. Schrift und durch religiöse Tradition aufgestellt waren, wie z. B. die Repartirung der Gemeinde- und Staatssteuern und die Aufstellung polizeilicher Vorschriften. Die Rechtsprechung geschah gleichfalls nach den durch Thora und Ueberlieferung aufgestellten Bestimmungen. Es war also die politische Gemeinde streng genommen nichts anderes, als eine erweiterte Religionsgemeinde.

Diese Beobachtung gewinnt noch mehr an Zuverlässigkeit, wenn wir vergleichsweise die Diasporagemeinden im römischen Reiche heranziehen. Dort liess man den Juden völlige Freiheit in der Rechtsprechung, in der Almosenverwaltung, in der Verwaltung der öffentlichen Gelder und natürlich auch in der Ausübung der gottesdienstlichen Vorschriften, um nicht bei ihnen Bedenken religiöser Art zu wecken, und um ihnen innerhalb des Kreises ihrer Religionsgenossen freie Entfaltung der religiösen Eigenart zu ermöglichen [3]).

Insofern sich nun die Bürgerschaft vereinigte, um gemeinsam den Gottesdienst zu verrichten und gemeinsam alle Kosten zu tragen, welche durch den Bau eines

---

[1]) Megilla 27b oben, Tosefta S. 24 Z. 12.
[2]) Massecheth Semachoth Kap. 11.
[3]) Schürer, Gemeindeverfassung d. Juden in Rom in der Kaiserzeit S. 10ff; vgl. oben S. 591.

Gotteshauses[1]), sowie durch die Anschaffung der zum Gottesdienst erforderlichen Gegenstände und durch die Anstellung der zu besoldenden Beamten entstanden, können wir sie eine „Synagogengemeinde“ nennen. Dem Umfang nach deckte sich die Synagogengemeinde im All-Allgemeinen genau mit der bürgerlichen Ortsgemeinde, daher wir denn auch die Bewohner eines Ortes oft mit בני העיר bezeichnet finden, wenn sie selbst nur in der Eigenschaft als Glieder einer „Synagogengemeinde“ bezeichnet werden[2]). Jeder in einem Orte Ansässige galt als Mitglied der Synagogengemeinde in Bezug auf Rechte und Pflichten[3]). Zur Bildung einer Synagogengemeinde waren mindestens zehn Mitglieder erforderlich, weil zur Abhaltung eines Gottesdienstes mindestens zehn Personen nötig sind[4]). Die Leitung der Synagogengemeinde nach der geschäftlichen Seite hin lag in der Hand des Vorstandes der politischen Gemeinde[5]), da die Synagogenverwaltung nur ein Zweig der allgemeinen Gemeindeverwaltung war. Doch ist anzunehmen, dass aus der Mitte der Gemeindeverwaltung eine besondere Commission für synagogale Angelegenheiten ernannt wurde, wie dies auch bei anderen Verwaltungszweigen der Fall war, wie z. B. bei der Almosenverwaltung[6]).

Als sich, so wird erzählt[7]), einst um ein vacantes Gemeindeamt zwei Personen bewarben, wusste R. Josef, an den sie sich wandten, beiden zu genügen, indem er den einen mit der Leitung bürgerlicher Angelegenheiten[8]) betraute, den anderen mit der Leitung religiöser Geschäfte[9]).

Jede Synagogengemeinde gruppierte sich um eine Synagoge, d. i. ein Gotteshaus, in welchem zu bestimmten Zeiten in ritu-

---

[1]) Gewöhnlich auf einer Anhöhe Schabbath 11a oben, Tos. S. 227, Z. 16; meist ausserhalb des Ortes, s. „die Synagogen in der Talmudzeit“ neue Folge von Aufsätzen in Rahmers Litteraturblatt 1884, No. 20 ff.

[2]) Tos. B. mez. XI S. 396, Z. 29 ff; כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת ולקנות להם ספר תורה . . . , ferner Megilla III Anfang.

[3]) S weiter.

[4]) Megilla IV 3.

[5]) Megilla 26 a/b In der Hand der שבעה טובי העיר d. h. der ganzen Gemeinde lag die Entscheidung über An- und Verkauf der Synagoge u. anderer heiliger Gegenstände.

[6]) S. weiter unten.

[7]) Kidduschin 76 b.

[8]) מילי דמתא „Angelegenheiten des Ortes“.

[9]) מילי דשמיא „Angelegenheiten des Himmels“.

eller[1]) Weise gemeinsam die vorgeschriebenen Gebete verrichtet wurden. Da das Gebethaus בית הכנסת[2]) (= „Versammlungshaus“) hiess, so hiessen die Mitglieder der Synagogengemeinde als solche auch בני הכנסת[3]) oder auch bloss בית הכנסת[4]). Es wird gewarnt davor, an einem Orte zu wohnen, der kein Gotteshaus besitzt[5]). Die Synagoge wird ausdrücklich als Gemeindebesitz erwähnt[6]). Doch durfte die Gemeinde nur in kleinen Orten über die Synagoge frei verfügen, nicht in grossen Städten[7]). Zum Inventar der Gotteshäuser gehörten eine Thorarolle[8]), eine Thorahülle[9]) und ein Thoraschrank[10]), ein Vorlesepult[11]), die Bücher der hl. Schrift[12]), Fussbodenteppiche[13]) u. dgl. Gegenstände, die für das Gotteshaus gespendet waren, wie dies selbst von Heiden geschah.[14]) Diese durften so lange der Name des Spenders noch nicht vergessen war, nur zu dem vom Spender bezeichneten Zwecke verwendet werden[15]).

---

[1]) Ueber diesen Ritus vgl. Zunz „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden“; Löw in Frankels Monatsschrift Jahrgang 1884 „Der synagogale Ritus“; Schürer a. a. O. S. 357 ff.; Riehm „Handwörterbuch“ s. v. „Synagogen“; Schenkel „Bibellexikon“ das.

[2]) An vielen Stellen, so Nedarim V, 5; Sanhedrin 17 b; Jer. Megilla III Anfang fol. 73 d.; Tos. B. mezia XI, S. 396 unten. — aramäisch בי כנישתא vgl. l'essachim 101 a oben; Megilla 26 b unten; Jer. Megilla 74 a unten.

[3]) Bechoroth V, 5; Tos., S. 224, Z. 10, S. 226, Z. 5.

[4]) Tosefta, S. 101, Z. 29.

[5]) Sanhedrin 17 b.

[6]) Nedarim V, 5, auch dies ist ein Beweis dafür, dass Synagogen- und Ortsverwaltung nicht zu trennen ist; hierüber vgl. noch Schürer a. a. O. S. 358 ff. Riehm „Handwörterbuch“ s. v. „Synagoge“.

[7]) Wenn nicht die auswärtigen Spender, wie in מתא מחסיא, ausdrücklich auf ihre Rechte verzichten, vgl. das ausführliche oben S. 601 f.

[8]) Megilla III Anfang, B. bathra 43 a Mitte.

[9]) ממחוה Megilla III, 1; auch für die einzelnen Bücher der hl. Schrift bestanden solche Hüllen das. 2 a; die Thora lag in einem Futteral תיק (auch נרתיק) 26 b.

[10]) תיבה Meg. III, 1, auch (הקודש) ארון Schabbath 32 a unten.

[11]) אנלגין (ἀναλογεῖον) Jer. Meg. 73 d; er stand auf einer Erhöhung בימה (βῆμα) in der Mitte der Synagoge (Sukka 51 b.).

[12]) ספרים Meg. III 1.

[13]) Nach Art von Divans Baba bathra 8 b unten; noch werden erwähnt Leuchter Arachin 6 b; Jer. Meg. III (74 a); ferner Bänke für die Gemeinde ספסלין Jer. das. 73 d unten, ein Gestell zum Ablegen der Thora Megilla 26 b; ein Vorhang vor dem Thoraschrank פרוכת das.

[14]) Sogar von einem römischen Kaiser Jer. Megilla III (74 a.).

[15]) Selbst nicht zu einem höheren; war der Name des Spenders in den Gegenstand eingravirt, so durfte seine Benutzungsart nie verändert werden, Arachin 6b Jer. das.

Vom ersten Augenblick ihrer Benutzung an gehörten die Synagoge und die zugehörigen Gegenstände in erster Linie Gott und erst in zweiter Linie der Gemeinde[1]). Sie durften vom Gemeindevorstand höchstens für einen an Heiligkeit höher stehenden Gegenstand verkauft oder eingetauscht werden[2]), ja nicht einmal durfte eine baufällige Synagoge abgerissen werden, so lange das neue Gotteshaus noch nicht errichtet war[3]). Zu allen mit der gottesdienstlichen Verwaltung verknüpften Pflichten und Rechten waren die Vollbürger (בני העיר) heranzuziehen[4]).

Während, wie wir gesehen, die äussere Verwaltung synagogaler Angelegenheiten dem Vorstand der Gesammtgemeinde überlassen war, lag die innere, mehr rituelle und liturgische Leitung gottesdienstlicher Angelegenheiten in der Hand eines ראש הכנסת[5]).

Dieser hatte die Oberleitung bei allen gottesdienstlichen Handlungen[6]). Wir finden ihn unter dem Namen ἀρχισυνάγωγος in sehr vielen jüdischen Gemeinden auch ausserhalb Palästina's[7]). Er hatte eine hohe Ehrenstellung innerhalb der Gemeinde[8]). Schriftgelehrter brauchte er nicht zu sein[9]). Bei Trauermahlen, welche zur Tröstung und Aufheiterung bei Trauernden zuweilen abgehalten wurden, wurde zeitweilig ein besonderes Glas zu Ehren des ראש הכנסת geleert, um ihm eine Anerkennung für seine uneigennützige Verwaltung zu-

---

[1]) Sanhedrin 48 b; Tos. Megilla, S. 224, Z. 12; Kidduschin 73 d.

[2]) Es sei denn, dass ein dahingehender gemeinsam vom Vorstand und der Gesammtgemeinde gefasster Beschluss vorliegt (במעמד אנשי העיר) Megilla III, 1; dasselbe gilt von dem Gelde, das für einen bestimmten heiligen Zweck gesammelt ist, so lange dieser nicht voll befriedigt ist; ein verbleibender Ueberschuss blieb allerdings frei verfügbar Megilla 27 a.

[3]) Meg. 26 b; Baba bathra 3b; Jer. Megilla III Anfang.

[4]) כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת ולקנות להם ספר תורה ונביאים Tos. Baba. mez., XI S. 396, Z. 29/30; Nedarim V, 5.

[5]) Hierher gehörige Stellen Joma VII, 1; Sota VII, 7; Pessachim 49 b oben; Tosefta Megilla IV, S. 227; Jer. Berachoth III. 1 (6 a).

[6]) Nach Raschi hat er zu bestimmen, wer in der Synagoge die heiligen Functionen zu verrichten hat. Joma 8 b s. v. ראש הכנסת.

[7]) Corpus inscriptionum Graecarum No. 9894 auf der Insel Aegina; No. 2221 c in Chios; Marcus V, 22; Lucas XIII, 14; Apg. XIII, 15; vgl. Levy, „Epigraphische Beiträge zur Geschichte der Juden" im „Jahrbuch für Geschichte d. Juden" 1861, S. 271 ff.; Schürer II S. 364 ff.; derselbe „Gemeindeverfassung" S. 25—28 Reinach in „Revue des études juives" 1883, S. 164 ff.

[8]) Es galt als ein besonderer Vorzug, die Tochter eines ראש הכנסת zur Gattin zu erhalten. Pessachim 49 b oben.

[9]) Das. es geht dies aus der Gegenüberstellung zu תלמיד חכם hervor.

kommen zu lassen[1]). In den talmudischen Quellen wird nie von mehreren, sondern immer nur von einem ראש הכנסת gesprochen, wie es ja auch in der Natur der Sache liegt, dass nur eine Person mit der Anordnung und Leitung der internen gottesdienstlichen Funktionen betraut wird. Wenn dennoch von nichtpalästinensischen Gemeinden berichtet wird[2]), dass ἀρχισυνάγωγοι, also mehrere Synagogenälteste, angestellt waren, so ist eben anzunehmen, dass die Vorsteher jener Gemeinden, die ja inmitten einer andersgläubigen Bevölkererung nur Religions- und Synagogengemeinden waren, überhaupt ἀρχισυνάγωγοι hiessen, auch soweit sie die geschäftlichen Angelegenheiten der Gemeinden verwalteten[3]). Grössere jüdische Gemeinden der Diaspora, wie Rom, hatten allerdings neben der rein religiösen Synagogenbehörde noch eine mehr bürgerliche Verwaltung. Uebrigens findet sich im Talmud selbst eine Andeutung darüber, dass kleinere religiöse Gemeinschaften einen Verwaltungsausschuss aus drei Köpfen besassen[4]). Sie befanden sich inmitten grösserer jüdischer Gemeinden Palästinas und Babyloniens[5]) oft in sehr grosser Anzahl. Einer von diesen drei Vorstehern hat dann wohl die Funktionen des ראש הכנסת versehen.

Das Amt eines ראש הכנסת war nicht an eine bestimmte Zeitdauer geknüpft, es war gewöhnlich, wie bei allen Gemeindeämtern, lebenslänglich; in manchen Gemeinden war es sogar erblich einer Familie übertragen[6]).

Von synagogalen Ehrentiteln, wie wir sie in der Diaspora finden, ist in den talmudischen Schriften nichts erwähnt[7]). Dem ראש הכנסת untergeordnet war der

---

[1]) Jer. Berachoth III 66 a; Semachoth XIV Ende; vgl. die veränderte Lesart Kethubboth 8 b.

[2]) Apg. XIII 15; vgl. Schürer, S. 367 oben.

[3]) Wie ja auch heute vielfach diejenigen Personen „Synagogenälteste" genannt werden, welche neben den rein synagogalen Angelegenheiten auch in erster Linie die äusseren, weltlichen der jüdischen Gemeinden verwalten.

[4]) Jer. Megilla III, 2 Anfang (74 a) שלשה מבית הכנסת בבית הכנסת.

[5]) So besassen die Kupferschmiede eine eigene Synagoge in Jerusalem Megilla 26 a; in Sepphoris bestand eine כנישתא דנופנא Jer. Nasir VII, 1 (56 a). vgl. Aruch completum s. v. כנש.

[6]) Vgl. hierüber „Revue des études juives" a. a. O. S. 165, Anm. 5. Dass sich überhaupt oft Gemeindeämter von Vater auf Sohn vererbten, ersehen wir aus Kidduschin IV, 5.

[7]) Vgl. Schürer „Gemeindeverfassung" S. 29 f. über πατέρες und μητέρες συναγωγῶν (Synagogen-Patrone); es ist selbstverständlich, dass diese Bezeichnungen Ehrentitel sind. Wenn auf einer Inschrift aus Smyrna von einem weiblichen ἀρχισυνάγωγος die Rede ist, so ist darunter die Frau eines

(חזן הכנסת[1]

der Synagogenaufseher ὑπηρέτης[2]) oder in griechischer Transscription ἀζανέτης[3]). חזן ohne Zusatz heisst „Diener", „Aufseher" ganz allgemein, und es wäre verkehrt, wenn man unter jedem חזן einen Synagogendiener verstehen wollte; auch andere in irgend einem Dienstverhältniss stehende Personen werden mit dem Namen חזן, gewöhnlich mit einem entsprechenden erklärenden Zusatz versehen, belegt[4]).

Der Synagogendiener (חזן) hatte in der Synagoge die Aufträge des Synagogenvorstehers auszuführen. Er hatte die Thorarolle herbeizutragen und zurückzubringen[5]), hatte ferner dafür zu sorgen, dass einer der anwesenden Synagogenbesucher das Vorbeteramt übernehme[6]). Zur Zeit des Tempels hatte er die Gemeinde an den Wallfahrtsfesten nach Jeru-

---

ἀρχισυνάγωγος zu verstehen. S. Reinach a. a. O.; denn Frauen haben nie ein Amt in einer jüdischen Gemeinde verwaltet, am wenigsten ein Synagogen-Amt.

[1]) Hierher gehörige Stellen Joma VII, 1; Sota VII, 7; Semachoth XIII Ende; Kidduschin 51 b; Jer. Berachoth 6 a; Tos., S. 198, Z. 23; S. 227, Z. 11—13 und öfter. Dass חזן in talmudischer Zeit nicht — wie heutzutage — Vorbeter bedeutete, ist jetzt allseitig anerkannt. Was die Bildung des Wortes betrifft, so sind seit langer Zeit zwei Ansichten vorherrschend. Die einen leiten es vom arabischen חאזן ab, s. auch Rhenferd „de decem Otiosis" § 70; Perles, Etymologische Studien S. 173 f.; die andere, sehr ansprechende Ansicht leitet es ab von חזה „nachsehen" (also „Aufseher") nach Lippmann Hellers (Noten zu Joma VII, 1) Vorgang.

[2]) Auf einem Grabsteine; s. auch Epiphanius „Contra haereses" XXX, 11; Schürer „Gemeindeverfassung", S. 28 f.

[3]) Ephiphanius das.

[4]) So hiess der Tempeldiener חזן Sukka IV, 4 Tamid V, 3; ferner der Gerichtsbüttel, der die vom Gerichtshof verhängten körperlichen Strafen zu vollziehen und andere Befehle des Gerichtshofes auszuführen hatte. Sanhedrin 17 b Ende; Tos., S. 444, Z. 29; Makkoth 23 a Mitte; ja diese Gerichtsdiener heissen an verschiedenen Stellen sogar חזני הכנסת (über כנסת = „Gerichtsversammlung" s. Levy s. v. כנסת) die durchaus nicht mit dem „Synagogendiener" zu identificiren sind; vgl. Makkoth III, 12; Jer. Sanhedrin 23 a oben. An anderer Stelle heisst dieser Gerichtsdiener שליח בית דין (Abgesandter des Gerichtes) Tos. S. 328, Z. 1 oder auch einfach שמש „Diener" Jer. Sanhedrin 19 c; Tos. Sanhedrin 419, Z. 33 heissen sie שוטרי הדיינין. An anderer Stelle wird auch der Nachtwächter mit חזן מתא bezeichnet Baba mezia 93 b oben; dass schliesslich ein Kinderlehrer mit חזן bezeichnet wird (Schabbath 1, 3) zeigt uns die unbegrenzte Allgemeinheit der vox media חזן am klarsten; in Kethubboth 86 unten werden mehrere Diener der Gemeinde חזני העיר erwähnt vgl. noch Schürer II, S. 368.

[5]) Joma VII, 1; Sota VII, 7; Jer. Megilla V, 5, 175 b unten; Sota VII Ende (22 a). Er hat auch die Thorarollen nach ihrer Benutzung zusammenzurollen das.

[6]) Jer. Berachoth 9 cgegen Ende (V, 4).

salem zu begleiten[1]). Gewöhnlich stand er in der Synagoge auf einer exponirten Stelle[2]). Sein Beruf war durchaus nicht von untergeordneter oder gar verächtlicher Art. Im Trauerhause wurde sogar auch ihm zu Ehren ein Glas geleert[3]).

(Schluss folgt.)

Zu den Gedichten R. Isak Bar Scheschet's und R. Simeon b. Zemach Duran's

von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Die Sammlung von Poesieen R. Isak Bar Scheschets und R. Simeon b. Zemach Duran's, die Isak Morali in Alger soeben vorgelegt hat[4]), wird von allen Freunden jüdischer Dichtung und Geschichte wie eine freudige Ueberraschung mit Dank begrüsst werden. Berühmte Gesetzeslehrer in Israel, Classiker des Talmudstudiums, Männer, die den gefeiertesten und vertrautesten Namen der Decisoren beizuzählen sind, in den leichten Tändeleien selbst der nichtreligiösen Dichtkunst mit Gewandtheit und Anmuth gleich berufsmässigen Lieblingen der Muse sich bewegen zu sehen, in allen Künsten der Versform bewandert, in allen Sätteln der Metrik gerecht, ist ein Anblick, den in gleich reizvoller Vollkommenheit nur die spanisch-arabische Epoche zu bieten vermag. Wir begreifen durch diese kleinen, aber so charakteristischen Hervorbringungen den tiefen bildenden Einfluss, die Cultursaat gleichsam, welche die spanischen Flüchtlinge von 1391 nach Nordafrika über die Meerenge getragen haben. So wird uns jedes dieser Gedichte ein culturgeschichtliches Denkmal, ein Höhenmesser der geistigen Entwickelung und feinen Gesittung, die diese auf anderen Gebieten so befruch-

---

[1]) Tos., S. 101, Z. 29.

[2]) Tos., S. 227, Z. 13; S. 198, Z. 23; Sukka 21 b; Jer. Sukka V, 1 (55 b oben).

[3]) Jer. Berachoth 6 a, s. oben S. 658 Note 1.

[4]) אמנת פעגח I in קבץ על יד VII (Jahrgang XII—XIII der Schriften des Vereins מקיצי נרדמים).

tend wirkenden reichen Geister in ihrer neuen Heimath verbreiteten.

Wie ein sichtbares Zeichen für die Unzerstörbarkeit des Geistes, des einzig Ewigen in dieser Welt des Wandels und Vergehens, hat Isak Bar Scheschet in demselben Jahre als Dichter seine Auferstehung gefeiert, da seine irdische Hülle nach fast 500jähriger Ruhe aus ihrem Grabe aufgestört wurde. Sonntag den 1. August 1896 sah die Gemeinde Alger eine gar seltene Leichenfeier. Die französische Regierung hatte den unwiderruflichen Befehl erlassen, die Gräber an der Stadtmauer, die fallen sollte, hinwegzuräumen. Alle Bemühungen, dem Grabe Bar Scheschets, das seit nahezu einem halben Jahrtausend mit seinem Kuppelbau einem Wallfahrtsorte gleich hoch und heilig gehalten worden war, seine Unverletzlichkeit zu retten, waren vergeblich gewesen. So entschloss man sich denn, das Stück Erde, das den Leichnam birgt, in seiner Gänze auszuheben. Die Stelle war gesichert; ein Stein, der umgekehrt an der rechten Grabeswand befestigt war, enthüllte sich bei der Untersuchung als der alte Grabstein Bar Scheschet's, den man, um die Schriftseite zu schützen, umgewendet hatte[1]). Ein Wagen, mit zwanzig Pferden bespannt, nahm die heilige Last auf, die nach St. Eugène an ihren neuen Bestimmungsort überführt wurde[2]).

In dieses Jahr der Zerstörung der Grabkapelle R. Isak's fällt die Auffindung der Handschrift seiner Dichtungen, die nur durch einen Zufall der Beisetzung in der Genisa, d. h. der Vernichtung, entging. Jakob Gavison[3]) hatte bereits den Zug im Bilde Bar Scheschets überliefert, dass seine Fertigkeit in der hebräischen Dichtkunst so vollendet gewesen sei, dass er zu einem Gedichte von gleichgereimten 400 Strophen, in dem Simeon b. Zemach Duran alle Reimkraft der heiligen Sprache erschöpft zu haben glaubte, noch siebzehn andere als Nachlese hinzuzudichten im Stande war. Von den vier Klageliedern, die Zunz in seinem Namen anführt[4]), lernen wir durch die Handschrift nur drei kennen Allein wichtiger, weil bezeichnender als diese religiösen Gedichte sind die zwei

---

[1]) Eine Photographie dieses Epitaphs wäre dringend wünschenswerth. Statt des sinnlosen מעל צדק והוס hätte Morali die durch Sambari (ed. Neubauer) p. 130 überlieferte einzig richtige Leseart: מעל צדק והין in den Text aufnehmen sollen. Rosin (Monatsschrift 32, 191) las: והון צדק.

[2]) Morali a. a. O., 8—13.

[3]) In Abraham Gavison's עומר השכחה f. 125b.

[4]) Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 513f.

Proben weltlicher Poesie, die uns hier entgegentreten, das Epigramm an Salom b. Abbamare Ibn Caspi gegen Bondia[1]) und das lyrische Gedicht auf die Trennung von einem Freunde, in dem sich uns R. Isak als Kenner und Pfleger der hebräischen Poesie der spanisch-arabischen Epoche und ganz besonders als Schüler Jehuda Halewi's darstellt.

Allein diese kostbare und vereinsamte Probe ist durch die Schäden ihrer Ueberlieferung so arg entstellt, dass kaum eine Strophe ohne eingreifende Besserungsversuche verständlich oder geniessbar ist. Gleich die zweite giebt uns ein wahres Räthsel auf.

מדי תנומתו אשור בהכבד
חשך בכל עתי תרב דאגתי.

Dass תמונתו zu lesen ist[2]), liegt, nachdem sonst zwei Worte vorher תנומתי wiederholt wäre, auf der flachen Hand. Aber warum sollte der Kummer sich mehren, so oft des Freundes Bild gesehen wird? Genau das Gegentheil wird als natürlicher Sinn des Verses erwartet. Um בהכבד, das wie ein erratischer Block dazuliegen scheint, hat sich weder Morali noch Brody gekümmert. Wie soll eine Abgeschmacktheit gleich בכל עתי in einem so epigrammatisch zugespitzten Gedichte zu dulden sein!

Jede dieser Schwierigkeiten fordert eine besondere Behandlung, jeder Schaden eine selbstständige Heilung. Da hier unmöglich vom Schauen, sondern umgekehrt vom Entbehren des Bildes die Rede sein muss, so ist für אָשׁוּר einfach אֶשּׁוֹד zu lesen Die Nifalform von שדד war nach Micha 2, 4 erlaubt, der Accusativ nach dem Verbum der Beraubung z. B. durch Jes. 38, 10 an die Hand gegeben. Ebenso leicht ist die Aenderung in dem scheinbar unüberwindlieh schwierigen בהכבד. Es muss כהכבד heissen, das syntaktisch zu den folgenden 3 Wörtern gehört. Nach Prov. 8, 24 war das Nifal von כבד im Sinne von schwer sein, lasten gestattet, nach 2. Mos 19, 16 das Bild für die Finsterniss zulässig. Das unmögliche עתי stellt sich jetzt als ein bei spanischer Schrift natürlicher Lesefehler für נְוָתִי heraus. So oft ich des Bildes meines Freundes, d. i. seines Anblickes beraubt werde, sagt

---

[1]) Ueber diesen Namen (s. S. 46) war Isidore Loeb in Revue des études juives IV, 70 zu vergleichen.

[2]) S. Brody in seinen Anmerkungen zur Ausgabe S. 45.

also der Dichter, steigt mein Kummer, als wenn Finsterniss sich lastend auf meine ganze Wohnung niederlassen würde.

Für ומתק בסוד in der 3. Strophe war ימתק כסוד, das Morali p. 33 richtig selber vorschlägt, unbedenklich in den Text aufzunehmen. או הוא לעומתי war dagegen zu belassen und nicht durch das sinnarme und triviale גם zu verballhornen. Der wonnigliche Genuss ist gleich, will der Dichter sagen, ob ich mich ihm gegenübersetze, wenn ich zu ihm komme, oder er sich mir, wenn er mich besucht. שקול בהפרד רוחי ונופתי in der vierten Strophe bedarf nur leiser Aenderung. שקול erfordert natürlich כהפרד. Nach einem schönen Worte der Alten [1]) ist der Schmerz der Trennung vom Freunde nur dem der Seele vom Körper zu vergleichen. Einen Fallstrick im Ausgang legt noch die letzte Strophe: צורי היש חברה לי מפרידתך, wo der Gegensatz der beiden Hauptworte im Satze die Leseart zu sichern scheint. Da jedoch das מ in מפרידתך nur als Comparativ erklärt werden kann, so bleibt Nichts übrig, als חברה in חרבה zu ändern Dann ruft der Dichter verzweifelt, dass ihn keine härtere Zerstörung als die Trennung von dem geliebten Freunde treffen konnte, und das Gedicht klingt in den natürlichen Schluss aus, dass der verwaist Zurückbleibende den eigenen Tod der Hinwegnahme des Freundes vorzieht.

Dann tritt uns in diesem tiefempfundenen Zwölfzeiler ein Seitenstück zu Juda Halewi's lyrischem Epigramme [2]) entgegen, eine Verwandtschaft, die eine erneute Mittheilung in gereinigter Gestalt und in dem Versuche einer Uebersetzung rechtfertigen möge.

לכל צרי אמצא — כי אם לנוד דודים
דאנות לבבותי[3]) — גולו תנומתי
מרי תמונתו — אֶשוד כהכבד
חשך בכל נותי — תרב דאנתי
אחי היש תענוג — ימתק כסוד רע

---

[1]) Vgl. Raschi zu 4. Mos. 29, 36.

[2]) S. oben p. 612 ff.

[3]) Brody's Vorschlag: בְּלֵבָתִי ist graphisch und metrisch anfechtbar, da er דְּאָנוֹת erfordert. לבבות = לבי ist durchaus unbedenklich und durch den Gebrauch der Dichter belegt. Der Gedanke, dass die Entfernung des Freundes den Schlaf raubt, ist auch in die religiöse Poesie übergegangen und z. B. für Gott in dem Bussliede אלכה ואשובה (Zunz, Literaturgeschichte p. 395) für den dritten der 10 Bussetage angewendet: בזכרי בו אינגו מניח לי לישן.

Schlussvers für zwei Verba gehalten Wir finden hier aber, eine Bereicherung des mittelalterlichen hebraeischen Wörterbuchs, zwei von Duran geprägte Substantiva, u. z. תחפור Beschämung nach der Analogie von תחלוא, תמרוק und den Piutworten תחמוד, תעלום, תעצום u. s. w. (Zunz, Synag. Poesie, S. 408) und מבאשת nach dem Muster von מגערת, מפלצת, משמרת oder מגעשת, משברת im Piut (Zunz das. 407); in Strophe 54 gebraucht Duran selber die Form מרפשת = רפש. In der vorletzten Strophe ist für בסף עירים nach Jer. 30, 6: בחף zu lesen.

In der Rehuta S. 30, über deren Namen Zunz a. a. O. 79 zu befragen war, hat Duran das Kunststück geleistet, das Akrostichon seines Namens nicht nur dem ersten Halbverse jeder Strophe einzuweben, sondern auch dem vierten, zu dem stets ein Bibelvers benutzt wird.

In No. 9, S. 31 ist für מיום zu lesen: מים. In dem Epigramm, das Abbamare Ibn Caspi als Antwort auf ein Gedicht Durans verfasste, in dem dieser in künstlerischer Räthselform den Namen des Empfängers angedeutet hatte, hat Morali den Schluss verkannt und darum in völlig unzulänglicher Weise erklärt. Die Verse S. 3 lauten:

את [שם אבי] ך ראש צדק לפני ראשו האל השית
שמח הרבה מאין אחרית גדלה עד כי אין לך ראשית

Morali bemerkt: ראש צדק הוא צ ואחרית שמח הוא מח הרי צמח. Allein שמח ohne Ende ergiebt das unbrauchbare שמ, von dem obendrein auch noch der Anfang weggelassen sein soll. Die Schwierigkeit hebt sich, indem einfach statt des sinnlosen שמח הרבה gelesen wird: שמחה רבה. Die Freude (שמחה), doppelt unendlich, d. h. vorn und hinten ohne Ende, somit מח, dem Anfang von צדק, also צ, hinzugesetzt, ergiebt den Namen von Durans Vater, צמח. Dann ist aber in dem letzten Verse nicht nur שמחה רבה zu lesen, sondern das unverständliche אין לך in אין לה zu ändern [1]).

[1]) Als Druckfehler ist S. 20, Z. 20 v. u. ויבינו in: אויבינו zu verbessern.

Von mangelhaft und darum unverständlich Ueberliefertem abgesehen, bedarf das gedankenvolle Gedicht trotz aller von Morali darauf verwendeten Liebe und Mühe selbst in den durchsichtigsten Strophen noch mancher Verbesserung und die Auffassung des Herausgebers berichtigenden Erklärung. So vermuthet Morali in Strophe 10 (S. 26):

רצה בקרבן כליל, אדם והבל ואיש
תמים לאבות כמו עבות משלשת

dass hier von den Opfern Adams, Hebels und Abraham's auf dem Boden des heiligen Landes die Rede sei, ohne dem Schlusse auch nur ein Wort zu widmen. איש תמים ist jedoch nach 1. Mos. 6, 9 Noa, der hier ebensowig wie alle drei Erzväter fehlen durfte. Diese sind aber thatsächlich erwähnt, man braucht nur das sinnlose לאבות in ואבות zu verändern, die durch den Vergleich mit der dreiblättrigen Myrthe (עבת fem. gebraucht) als die Erzväter gekennzeichnet sind. Strophe 18, die Morali S. 41 nicht erklären kann, lautet:

קנאו בלא אל לאל משפט בלי ידעו
שלחה אריות אויל לבחוש במכתשת

Hier sind jedoch einfach unter deutlichem Hinweis auf 2. Reg. 17, 25 die Samaritaner[1]) gemeint, die גרי אריות, und die Verse zu übersetzen:

Die gottlos Gott erzürnten und kein Recht kennen wollten, die Thoren (vgl. Sirach's ὁ λαὸς ὁ μωρός) im Mörser zu zerstampfen, liess (Palaestina) seine Löwen los.

In Strophe 23 ist statt שאר שחקים zu lesen: שער. S. 28 wird in Strophe 39 eine Reihe von Wundern aufgezählt, die das jüdische Volk gesehen: ציר מן ומי הבאר. Morali erklärt ציר für Mose, der aber weder in den Zusammenhang, noch in die Reihe passt. Es ist einfach מן צִיד, die Speise des Manna zu lesen.

In Strophe 46 ist statt יום הָחֳרבה zu lesen: הָחֳרָבָה, 48 ומפרשת nach dem Metrum in מפרשת zu ändern.

Strophe 56 hat Morali S. 43 völlig verkannt:

צרים אשר בוסמו מקדשך אל תבל
מהר ורשעה אלי תחפור ומבאשת.

Da er אלי in אשר zu verbessern vorschlägt, hat er den

[1]) Vgl bereits Brody, S. 47.

ZDMG 37, S. 327[1]), עזובה „Freie“, עטרה „Krone“ wie ושתי = vasischta = optima, אביהיל[2]) von היל „Glanz“, wahrscheinlich nicht = אביחיל, da dieses beide Male masc, jenes beide Mal fem., מלכה[3]) „Herrscherin“, wenn nicht fem zu מלך, אהליבמה „Höhenzelt“, möglicherweise auch religiöser Bedeutung, תמר „Palme“, vgl. בעלתמר, אבישג nach d. Arab. „Muthige“, עדה „Schmucke“[4]), ראומה (vgl. Sech. 14_{10} ראם = רום) „Hohe“, שפרה „Schöne“, מחלה von חלה Prov. 25_{21}? (oder wie מטרד u. a. nach Simon On. = defatigatio [matris]), חגית „Festiva“. Mit Vorliebe sind die Namen vom Blinken der Sterne und Metalle und vom Funkeln des Edelsteines hergeleitet[5]), wie חדש, בערה, רצפה, דורית = מרגלית, auch sab. ZDMG 37 S. 362 (vgl. לולו ib. 21, S. 156 „margarita“, שהם ib. 27, S. 357), Σάπφειρα[6]) Act. 5_1 von ספיר (oder = שפירא, vgl. שפרה), פנינה, זרש, vgl. palm. כספא; צלה (Movers Phön. I, 199 hingegen = „Dunkele“); שלמית, חנה, יריעות (oder wie syr. ירעא „Zelt“[7]) oder von ירע „zittern“?), הצללפוני.

3) Den weiblichen Liebreiz betonen[8]):

נעמה, יסכה, נאהבת[9]) (Levy Siegel 46; arab. הַבּ vgl. Πόθος bei Sankunjaton 10^3), תרצה, vgl. Thersa bei LXX u. Zunz Namen, יהועדן (vgl hebr. עדן, עדנה, עדין, עדינה; nabat. ZDMG 17, S. 638 fg.: עדון; palm., Simonsen Palm. Inschr., בת עדן), חפציבה (vgl. phön. חפצבעל), אחינעם, נעמי, רחמה.

Blumennamen[10]) finden sich in:

---

[1]) Vgl. ḥimjar.: שרחאל; sab. אלשרח, שרחבאל = שרחביל von שרח. S. auch BAK (= Ber. d. Berl. Ak. d. W.) 1880, S. 770.

[2]) Vgl. zur Form arab. בנוד n. pr. fem.

[3]) Hiller On.: prudentissima. Vgl. טביתא Act. 9_{36}, Mischn. Ber. II, 7 Jerusch. Nidda I_4 II_1; נחשתא „Listige [Schlange]“.

[4]) Vgl. חסינה ZDMG 21, S. 156.

[5]) Vgl. Pott Eigenn. 678. Simon 41. Chwolsohn mélanges de l'Ac. de St Pétersb., 7. sér., t. 34, n. 4: türk.: kümüsch „Geld“. — Phön. CJS (= Corp. Insc. Sem.) 159 כתם n. pr. m.; sab. n. pr. fem. מגדעל, vgl. ? Magdubi von Madaḥiz KB (Salmanassar II) 147; Jebam. 56b Pasi (vgl. אליפז von פז, syr. פזזא) von פז „Gold“, talm. פיזא, targ. פזזא; arab. Sahera, Saherun, Sahro, vgl. Graf in ZDMG 23, S. 83 Anm. von זהר (vgl sab. n. pr. מדרחם); Nehorai n. pr. Jerusch. Ber. 3_1 und אסתר (vgl. Rosenmüller, Morgenland III, 376).

[6]) Mit Aḥu-lam-ma K (= Kujundjikgallerie) 320_{19} vgl. hebr. אחלמה oder das Volk Aḥlamû selbst. S. Gesen. Lex.

[7]) Vgl. אהל Hab. 3₇ u. n. pr. אהליבמה.

[8]) Vgl. röm. Accepta, Amoena, Grata, Jucunda; griech. Hedys; germ. Truta; phön. תארא Morg. Forschungen 216 „formosa“.

[9]) Vgl. Menofredun.

[10]) Vgl. חבקוק chambaqûqu bei Delitzsch, the hebr. lang. 36; Bab. batr. 91a: Nizzebet vgl. Zunz, Namen 25. Güdemann, Relig. Studien 50.

הדסה, שושנה. Nach Wohlgerüchen[1]) heissen: בשמת, קטורה (vgl. Dozy Israeliten 94; Tuch Genesis 356) und קציעה; nach dem „Wohlklang“: מחלת (vgl. Ps. 53_1) und שמעת.

4) Das Behende, Redselige kommt zum Ausdruck in: נערה (von נער „hüpfen“), vgl. Euting, sin. Inschr. 90 נערת, חגלה (vgl. Levy in ZDMG 21, S. 156 u. Jerusch. Sota 3_4), צפרה (vgl. צפר jerusch. Gittin 5_8), ימימה (vgl. ZDMG l. c. חאמאמא), דברה (vgl. Melissa, Priesterin der Kybele, u. deutsch: Emme), לאה, טפת (vgl. Jes. 3_6 oder „stacte“), צבי׳ה (vgl. Τοβαιάθη bei Wetzstein Reiseber. 76), חלדה (vgl. palm. bei Voguë 74: חלד; nabat. חלדו „regina“ ZDMG 14, S. 370 fg.), יעל, ערפה, חושה, נעה, פועה (vgl. arab. sarahu „Schreierin“ und? ZDMG 41 l. c. רואח[2]) u. מחרק), כוזבי (nach dem Assyr. Geschlechtsbez., Kosename wie קרן הפוך[4]), אביגיל[5]) (auch arab.; vgl. phön. שמחת). Hierzu sind wohl auch zu zählen: רבקה[3]), עכסה (vgl. Simonsen, palm. Ischr., צעדי), רצפה? (vgl. assyr. raṣapu „zusammenbinden“).

5) Auf das Schüchterne, Schamhafte, das „schwache Geschlecht“ nehmen bezug: בלהה (vgl. Simonsen l. c. 11 n. pr. fem. בלחה, ולעא[ב][7]) ib. 32 von בעל)[6]), חמנה, מחלה? ענלה?[8]), דלילה?, חלאה, צרועה, מעכה (vgl. Simon On. 92) Targum zu 1. Chr. 4_{19}), עיפה, אשה „Zarte“? (in allen sem. Sprachen; scheint 2. Chr. 1_{18} n. pr. zu sein), מרים (Joh. 11_1 Μάρθα, palm Simonsen 34 מרתי, 40 מרא; Mischna Jebam. 6_4 u. $_5$: Martha, Nazir 6 fin. syr. Mariam, bei Josephus: Mariamma, Mariamne; vgl. Halévy in Rev. [= Rev. des Ét. juives] 1885, S. 6. 8. Wetzstein ausgew. Inschr. 336).

Unter den patriotischen, d. h. von der Heimath des

---

[1]) Vgl. Euting, nab. Inschr. 30: כמכם; arab. כבי; cogn. aeth. Atana-Dengel „suffimentum virginis [Mariae]“ n. pr. masc. S. Simon On.

[2]) Vgl. hebr. מרח?

[3]) Vgl. Ewald, Gesch I, 500. — Zu Babiana (Kalenderheilige) vgl. בבא „Püppchen“; Nefata (Gitṭ. 63 b) von נפת, phön. Carth. 241: נפתעורב [Hartmann, Hebräerin II, 502. ZDMG 24, S. 120], vgl. Naptee K 339_5 u. s. — Simon On. erklärt כוזבי durch frustratio spei (wenn ein Sohn erwartet worden).

[4]) Nach Nöldeke ZDMG 37, S. 537[2]) = אבגל. Vgl. zur Form אביטל, sab. אבמלך n. pr. fem. u. ä.

[5]) Vgl. Geiger, Urschrift 392[1]) fem. zu sam. רבק, mischn. u. talm.: רוק.

[6]) Vgl. hebr. בלע u. ä.

[7]) S. ib. n. pr. fem. חרתא = תרשא Voguë 20 u. n. pr. m. Ezra 2_{52}, Neh. 7_{54}, vgl.? תרח Sam. 22_5.

[8]) Vgl. türk. n. pr. Bog „Stier“ u. röm. Beinamen: Damalis.

Namenträgers hergeleiteten Namen sind als Frauennamen zu erwähnen:

נמר, שולמית, מעכה?, Λυδία Act. 16_{14}, יהודית (vgl. Jebam. 65 b, Kidd 12 b); unter den theophoren[1]): משלמת?[2]), vgl. שלמציון bei Zunz l. c., דידה (vgl. nab. ZDMG 17, S. 639 דידו, Karth.: Dido), רות (= רעות, vgl. Halévy in Rev. 1884, S. 8 fg. רחעלה, Simonsen 11 רעתה), ירושה, זבודה[3]) (vgl. hebr. זבוד, זבריאל, [ו]זבדיה, אלזבד, זבד [= II Reg 12_{22} יהוזבד]; זכרי Ζεβεδαῖος u. a. m. talm. n. l. זבוד; palm. ZDMG 23, S. 283: זבדלא Σάβδελα, זבד, זבדא Σαβδάς, זבידא, bei Simonsen זבדול, זבדעתא, נבוזבד [vgl. syr. זבינא masc., sonst fem.: Sabina, Simonsen 34. בנא [מן]; syr. זבידא, n. l. בית זבדי; sab. n. l. זבד u זכדם [nach R. Smith, Kinship ist im Gegensatz zu der „geraubten Gattin fremden Stammes" זבודה die gekaufte, rechtmässige], בחיה? (vgl. phön. בחבעל, sab. ZDMG 37, S. 362 קשבת, palm. masc. u. fem. בחי bei Simonsen 28), אביה, אלישבע Luc. 1_7 Ελισαβέτ, בחשבע (= בחשוע), [איזכל], עתליהו[4]), יכליהו, מיכיהו[5]), Johanna, fem.

---

[1]) Vgl. phön. Frauenn. bei Bloch, phön. Glossar: אמת אסר (jedenfalls fremden Ursprunges wie טטי Levy phön. Stud. III 67, מרטלע Bloch 81, אחמזי Levy III, 21 u. a.), אסתעשתרת u. ä. Levy III 44 Ešmun. 14. Ct. 2_3, Carth. 14; אחתמלכת Levy III, 53, אחתמלך, בתבעל, בתשלם, בתנעם; ברכת; ברכבעל, ברכבעל; בעלאזבל; אברכת; אבבעל masc. u. fem. ארשת (auch masc. in בעלארשת), ארשתשעל; כבדת u. a. Vgl. die span. Frauennamen z. Zt. Philipps II: Carmen, Presentacion, Ampora, Assuncion u. v. a.

[2]) Vgl. Levy 49 מנחמת und n. pr. palm. Simonsen 11 שלמי, [ש]למ[ת], vgl. ברכת, Morg. Forsch. 181. 182. 198. Vielleicht gehört hierher auch צרויה (vgl.? צרת n. pr. m. צרת השחר, צריהן [cf. Ṣartum bei Meyer Gesch. d. Alt. I, 237] Gesen. Thes. s. v. צהר) „[von Gott] Behütete", wie צפנת Gittin 58 a, oder = „Spröde", wie תמנה u. n. pr. f. palm. Simonsen 9 שבמת, vgl. שבם u. שבמם bei D. H. Müller, Burgen I, 356 ff. = „die Gebundene" [von Burgen u. Mädchen].

[3]) Vgl. ZDMG 13, S. 392 Ζαβδέβηλος. Ib. 15, S. 37: מהרי von מהר, Kaufpreis für die Frau, den sie nun im Kinde gewissermassen wiedererstattet.

[4]) Ueber das ו am Ende vgl. Raschi zu 2. Chr. 13_2: honoris causa.

[5]) Vgl. מיכאל und K 334_{16} Man-nu-ahi u. ä. — Simonsen 29 עתשא (vgl. ZDMG 35, S. 739) erinnert an Atossa, die Mutter des Xerxes, vgl. Halyattes, Gadates?! — Zu Simonsen 34 אמתלת vgl. אמתלאי Bab. batr. 91 a bei Güdemann Rlgs. Stud. V. S. daselbst auch הצללפונית u. נשיין. — בתוהבי Sim. 36 vgl. mit palm. והבלת, sab. אלוהב, והבאל u. ä., IV Mos. 21_{14}, Hos. 8_{13} הבהבים = עולה s. Levy Talm. Wtb. I 191 b s. v. עולה. — Zu [ב]ת חנא vgl. חנבתא u. חנבתא Sim. 40. — עלא ZDMG 42, S. 393^2, Simonsen 44 vgl. mit עלי Ολαιῆς Euting nab. Inschr. 67, vgl. ZDMG 17, S. 622 u. 638 fg. Neubauer in Essays in bibl. Arch. 211 עלן; sab. אבעל, עלין, עללת ZDMG 37, S. 362 f., idumäisch: עלוה, עלין; hebr. עלי u. (א)עלעל n. pr. l. (Hohlenberg, Fragm. αρχη αορατου).

zu יהוחנן (vgl. Soṭa 22 a), מהיטבאל, אלשנב (Levy Siegel 36), אחתמלך (ib. 38), Ἀπφία vgl. hebr. חפה, חפים, syr. חפי.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften.

(Schluss.)

Volksbibliothek, jüdische, hersg. v. Dr. Heinr. Löwe, 1. u. 2. Hft., ein Liederbuch für jüdische Vereine. Berlin, H. Schildberger, 1894, 99 SS., 16.

Volks-Kalender, israelitischer, f. d. J. 1895 = 5655. Berlin, H. Schildberger, 106 SS., 8.

Vollmer, Hans, Die alttestamentl. Citate bei Paulus textkrit. u. bibl.-theologisch gewürdigt, nebst e. Anh.: Ueber das Verhältniss des Apostels zu Philo. Freiburg i/B., J. C. B. Mohr, 1894, 111 SS., 8.

Walker, Dr. Karl. Die Judenfrage, vom staatswissenschaftlichen Standpunkte aus behandelt. Sondershausen, F. A. Eupel, 1894, 24 SS., 8.

Weddigen, Dr. Otto. Was ist die Bibel? Der Wahrheit die Ehre. Berlin, P. List, 1894. 21 SS., 8.

Weinberg, Dr. Magnus. Die Geschichte Josephs, angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea, nach e. syr. Handschrift der Berliner kgl. Bibliothek m. Einltg., Uebersetzg. u. Anmerkgn. hersg. 1. Thl. Berlin, Dr. Weinberg's Selbstverl., 1894. 60 SS., 8.

Weiss, Dr. Adolf, Lehrbücher der jüdischen Religionsgeschichte f. die höheren Classen der Mittelschulen. 1 Thl.: Von der Offenbarung bis zum vorläuf. Abschlusse des bibl. Kanons. Prag J. B. Brandeis, 1894. 189 SS., 8.

Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin, Reimer, 1894, 342 SS., 8.

Wildeboer, Dr. G., Die Litteratur des alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Unter Mitwirk des Verf. aus dem Holl. übers. von Prof. Dr. F. Risch. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1894, 479 SS., 8.

Winkler, A., Beiträge zur Kritik des Midrasch Threni. Giessen, 1894, 67 SS., 8.

Wilna, Abr. b. Elia. Vgl. רב מעלים.

Winckler, Hugo, Altorientalische Forschungen. II. Die babylonische Kassitendynastie. Babyloniens Herrschaft in Mesopotamien und seine Eroberungen in Palästina. Bemerkungen zu semitischen Inschriften. Zum alten Testament. Leipzig, E. Pfeiffer, 1894, (S. 109 bis 196 mit 4 Taf.), 8.

Winter, Rabb. Dr. J, u. Prof. Dr. Aug. Wünsche, Die jüdische

Litteratur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie m. biograph. u. litteraturgeschichtl. Einleitgn unter Mit-Wirkung v. DD. Prof. W. Bacher, Sam. Baek, Ph. Bloch u. A. hrsg. 1. Bd. Geschichte eer jüdisch-hellenist u. talmud. Litteratur. Trier, S. Mayer, 1894, 696 SS., 8.

Winter, Dr- J., u Wünsche. Dr. Aug, Die jüd. Litt. seit Abschluss des Kanons. 2. Bd. Geschichte der rabbin. Litteratur während des Mittelalters u. ihrer Nachblüthe in der neueren Zeit, bearb. v. DD. Bacher, Baek, Bloch, Hamburger u. Kaminka. Trier, S. Mayer, 1894, 804 SS., 8.

Wochenschrift, israelitische, e. allgem. Ztg. des Judenthums. Hrsg. v. Dr. Mor. Rahmer. 25. Jahrg. 1894. Beilagen: Jüd. Familienblatt u. Jüd. Litteraturblatt. Magdeburg, W. Niemann, 4.

Wohlstein, Dr. Jos., Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit, inschriftl. auf Thongefässen des königl. Museums in Berlin. Hrsg., übers. u. erklärt. [Aus: „Zeitschr. f. Assyriologie"]. Berlin, E. Felber, 1894, 59 S., 8. [Besprechung v. Kaufmann oben S. 185 f.]

Wohl, Dr. Moses. Vgl. מ' המשנה לרמב"ם על מס' חולין.

Wörterbuch, bibl., hersg. v. H. Zeller. 3. Aufl. Neue Ausg. 3.—10. Lfg. Berlin, Reuther & Co., 1894.

Wünsche, Prof. Dir. Aug., Der babylonische Talmud, in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übers. u. durch Noten erläutert. Neue Ausg. (In 28 Lfgn.) 1. Lfg. Berlin, E. Felber, 1894. 80 SS., 8.

— Vgl. Winter, Dr. J.

Unna, Sim., Kurzgefasste Grammatik der hebr. Sprache. Frankfurt a./M J. Kauffmann, 1894, 31 SS., 8.

Zahn, Dr. Adolf, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. Neue Folge. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1894, 215 SS., 8.

— Was lehrt man gegenwärtig auf der Universität Halle—Wittenberg üb. das Alte Testament? Ein Beitrag zu den „Ernsten Blicken in den Wahn der modernen Kritik des Alt. Testamentes". Gütersloh, C. Bertelsmann, 1894. 34 SS., 8.

Zetter, Carl, Geschichte der göttl. Offenbarung des alten Bundes. 2. Aufl. Graz, Styria, 1894, 175 SS., 8.

Ziegler, Rabb. Dr. Ign., Religiöse Disputationen im Mittelalter. Eine populärwissenschaftl. Studie. Frankfurt a./M., J. Kauffmann, 1894. 48 SS., 8.

Zschokke, Prof. Dr. Herm., Historia sacri antiqui testamenti. Ed. IV. instructa V delineatibus et tabula geographica. Wien, W. Braumüller, 1894, 459 SS., 8.

Ibn Zur, Jacob. Vgl. ס' משפט וצדקה ביעקב.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit

von

Dr. M. Weinberg. (Schluss.)

שליח צבור[1])

„Der Vorbeter der Gemeinde", vertrat diejenigen aus der Gemeinde, welche aus Sprachunkenntniss den Werth und Inhalt der Gebete nicht verstanden, vor Gott[2]). Er war aber nicht etwa ein berufsmässig angestellter Gemeindebeamter, denn jeder aus der Gemeinde hatte jederzeit das Recht, vorzubeten[3]). Da der שליח צבור die Gesammtgemeinde vor Gott vertrat, so musste natürlich auch sein Aeusseres ein dementsprechend würdiges[4]) sein. An besonderen allgemeinen Fast- und Busstagen liess man mit Vorliebe solche vorbeten, die bei frommem Lebenswandel und edlem Charakter sich in bedrängter Lage befanden[5]), auf jeden Fall aber sollten sie eine angesehene Stellung in der Gemeinde einnehmen[6]). Der שליח צבור hatte seinen Stand vor dem Thoraschrank[7]). — Da ferner nicht jeder im Stande war, masoretisch genau aus der Thora „vorzulesen", so war gewöhnlich ein

קורא[8])

„Vorleser" des Wochenabschnittes hierzu bestimmt. Eigentlich sollten 7 Personen hintereinander je einen Theil des

[1]) Wörtlich „Abgesandter der Gemeinde" er vertrat als Abgesandter die Gemeinde vor Gott, s. bes. Berachoth V, 5; Tos. Rosch ha-Schanah Ende.

[2]) Rosch ha-Schanah IV, 9, fol. 34 b/35 a.

[3]) Jer. Berachoth 9 c; Berachoth V, 4, eine bestimmte Funktion des Vorbeters war die Recitation des gekürzten Schema-Gebetes, auch hierzu war jeder geeignet (פורס את שמע) vgl. Megilla IV, 3 mit den Noten des Ob. v. Bertinoro; das. auch IV, 6.

[4]) Dazu gehört ein entsprechendes Alter, ein unmündiger Knabe durfte daher nicht Vorbeter sein Megilla IV, 6 fol. 24 a, hier Noten der Tosafoth s. v. ואינו עובר לפני; der Vorbeter soll thunlichst zur Erhöhung wenigstens der äusseren Würde einen Bart haben Chullin 24 b; auch anständige Kleidung war erforderlich Megilla IV, 6; Tos., S. 228, Z. 3.

[5]) Man war überzeugt, dass ihr Gebet inniger und der göttlichen Erhörung sicherer war, vgl Taanith 16 a unten; das. IV, 2.

[6]) Das.

[7]) Megilla IV, 5 ff; Tos., S. 228, Z 3 u. öfter kommt der Ausdruck עבר לפני התיבה beim Vorbeter vor, oder auch מורידין לפני התיבה „man lässt vorbeten" Megilla II, 2. Das Vorlesepult stand in einer Vertiefung.

[8]) Tos. Megilla S. 226, Z. 5/6; Jer. das. 75 a.

Wochenabschnittes „vorlesen“[1]). Der Wochenabschnitt wurde in die (aramäische) Landessprache übersetzt durch den

תורגמן[2])

„Uebersetzer“. Es scheint, als ob in jeder Gemeinde ein solcher dauernd angestellt war[3]); es wird auch berichtet, dass er das Recht hat, für seine Funktion sich besolden zu lassen[4]).

Da, wie wir bereits früher[5]) gesehen, jede Gemeinde die Pflicht hatte, für einen geregelten Gottesdienst zu sorgen und dies ohne Anwesenheit von zehn erwachsenen Personen nicht möglich war[6]) so hatte sie die Pflicht, darüber zu wachen, dass stets zehn Männer diesem Zwecke zur Verfügung standen[7]); dieselben wurden besoldet, sie heissen

עשרה בטלנין[8]) (של בית הכנסת)[9])

Ueber den Begriff und Zweck derselben bestand unter mehreren Gelehrten[10]) längere Zeit hindurch ein hartnäckiger Streit.

---

[1]) Megilla IV, 2, fol. 23 a; Tos., S. 226, Z. 4, auch der „Vorleser“ muss der Thora zu Ehren anständig gekleidet sein, doch war ein reiferes Alter nicht erforderlich, denn das „Vorlesen“ war kein Gebet und war darum nicht mit ihm eine „Vertretung vor Gott“ verbunden; Megilla IV, 6.

[2]) „Dragoman“; Megilla IV, 4 u. öfter; auch מתורגמן das. u. oft; auch andere aramäische Wortbildungen wie תורגמנא sind gebräuchlich. Vgl. Kohut „Aruch completum“ s. v. תרגם; auch ein Blinder oder ein Knabe durfte „übersetzen“, Megilla IV, 6.

[3]) Megilla 23 b oben; Jer. Megilla 75 a.

[4]) Edler war es, sich nicht dafür besolden zu lassen „Es liegt kein Segen auf dem Gelde, welches der Uebersetzer erhält“. Pessachim 50 b.

[5]) S. oben S. 654 ff.

[6]) Megilla IV, 3.

[7]) S. Megilla I, 3, fol. 3 b, 5 a; Sanhedrin 17 b; Baba kamma 82 a; Jer. Megilla 70 b unten.

[8]) „10 Unbeschäftigte“, sie wurden von der Gemeinde in der Weise besoldet, dass sie, ohne in einem Berufe beschäftigt zu sein, von Nahrungssorgen frei und jederzeit deshalb der Gemeinde zur Verfügung waren.

[9]) Sanhedrin 17 b, s. auch Megilla 5 a.

[10]) Lightfoot, horae hebr. zu Matth. IV, 23 sieht in den „10 Unbeschäftigten“ die Gesammtheit der Synagogenbeamten; diese in langen Ausführungen begründete, ganz absurde Ansicht wird bekämpft von Rhenferd, De decem otiosis synagogae und Vitringa, De decem viris otiosis. Die beiden letzteren besonders entwickeln hierbei ein ganzes System der jüdischen Gemeindeverfassung, wobei sie durchweg in den Fehler verfallen, bürgerliche und synagogale Beamte zu identificiren, s. Schürer „Geschichte“ II, S. 368, Note 80.

2.

Organisation der Schule.[1])

Seit der umfassenden Reorganisation des Schulwesens durch Simon b. Schetach[2]) und Josua b. Gamla[3]) besass jede Gemeinde mit guter Verwaltung ihre eigene Schule[4]), zunächst und in erster Linie allerdings für das Thorastudium, dann aber auch für elementare Kenntnisse[4]). Die Patriarchen überwachten durch ausgesandte Vertreter den Stand der Schulen im Lande[5]).

Der Lehrer wurde zwar von der Gemeinde fest angestellt[6]), doch war in gewissem Sinne seine Stellung privater Natur[7]). Er bezog nämlich kein festes Gehalt von der Gemeinde, musste sich vielmehr von den Vätern der von ihm unterrichteten Kinder honorieren lassen. Dieser Entgelt war gewiss nicht gross; von manchen Lehrern wird auch erzählt, sie hätten die Kinder armer Eltern unentgeltlich unterrichtet[8]). Daher war die Gemeinde verpflichtet, ärmeren Lehrern einen Zuschuss zu gewähren, der mit צדקה[9]) „Unterstützung" bezeichnet wird[10]). Vor dem vierzigsten Lebensjahre sollte kein Lehrer angestellt werden, da ein Mensch bis dahin noch kein

[1]) Ausführliches s. auch im Israelit, Jahrg. 1894, Pädagog. Beilage Nr. 6 u. 8, Schluss Jahrg. 95. „Die Organisation des Jugendunterrichtes im talmudischen Zeitalter" vom Verfasser.

[2]) B. bathra 21a.

[3]) Jer. Kethubboth 32c oben (VIII, 11).

[4]) Ein Schriftgelehrter soll nicht an einem Orte ohne Elementarlehrer wohnen Sanhedrin 17b.

[4]) Besonders auf Mathematik u. Astronomie wurde Wert gelegt wegen ihrer Verwendbarkeit für die Kalenderberechnung Schabbath 75a.

[5]) So wird erzählt, einst habe ein Patriarch zu diesem Zwecke drei Amoräer ausgeschickt. Diese liessen sich in einem Orte die Beschützer der Stadt vorstellen. Man brachte die bewaffnete Polizei. Da sprachen sie: „Nicht die Beschützer, sondern die Zerstörer des Ortes sind diese, die wahren Beschützer sind die Lehrer." Jer. Chagiga I, 7 (76c).

[6]) Baba b. 21a.

[7]) Nedarim IV, 3; Kidduschin 29b.

[8]) Taanith 24a unten.

[9]) Jer. Pea VIII, 6 (21a). —

[10]) Man muss berücksichtigen, dass die Lehrer fast nur allein auf die hl. Schrift ihren Unterricht richteten, und hierfür einen Entgelt zu nehmen, war religiongesetzlich verboten. אל תעשה קרדום לחפר בה mache sie nicht zum Spaten, um damit zu graben. Aboth IV, 7. — Allerdings durfte er sich für den Zeitverlust שכר בטיל Jer. Nedarim IV, 3 (38c), oder die Mühe der Beaufsichtigung (שכר שימור) Nedarim 37a oder endlich für die Unterweisung in der richtigen Auffassung der durch die Accente gekennzeichneten Sinnabschnitte der hl. Schrift שכר פיסוק טעמים Nedarim 37a bezahlen lassen. vgl. hierüber Ackermann „das hermeneutische Element der biblischen Accentuation" Berlin 1893, S. 18 ff.

gereiftes Urteil besitze[1]). Auch musste er aus Gründen der Sittlichkeit verheiratet sein[2]). Aus gleichem Grunde wurden Frauen als Lehrerinnen nicht angestellt[3]). Bei der Anstellung eines Lehrers kamen zwei Gesichtspunkte in Betracht, sein positives Wissen und die Gründlichkeit seiner Lehrmethode[4]). Mehr als 25 Schüler sollten im allgemeinen nicht gemeinsam unterrichtet werden[5]). Betrug die Schülerzahl 40, so setzte man einen Hilfslehrer[6]), bei 50 Schülern einen zweiten Hauptlehrer ein[7]).

Die Gemeinde hatte das Kündigungsrecht, so z. B. wenn der Lehrer über das Mass der erlaubten[8]) Züchtigung der Schüler hinausging[9]).

Gute Lehrkräfte sollte man der Gemeinde zu erhalten suchen[10]). Schlechte, unfähige Lehrer dagegen sollte man beseitigen, um tüchtige an ihre Stelle zu setzen[11]).

Es war niemand verwehrt, sich neben dem von der Gemeinde eingesetzten Lehrer am Orte niederzulassen und eine Privatschule zu gründen[12]). Begüterte Familien hielten sich wohl auch einen eigenen Hauslehrer[13]).

Wenn mehrere Schulen am Orte bestanden, so war es dem Vater ganz überlassen, welche er für sein Kind bestimmen wollte, auch durfte er es zugleich mehrere Schulen besuchen lassen[14]). Dagegen war es verboten, einen Knaben die Schule eines benachbarten Ortes besuchen zu lassen, wenn die Gemeinde selbst einen Lehrer besass[15]). Schul-

---

[1]) Aboda sara 19b oben.

[2]) Kidduschin IV, 13; fol. 72a, weil die Mütter ihre Kinder zur Schule zu geleiten pflegten.

[3]) Das.

[4]) Baba bathra 21a unten.

[5]) Baba bathra 21a.

[6]) Das ; ריש דוכנא s. Perles, Etymologische Studien, S. 121; er wurde von der Gemeinde besoldet.

[7]) Das.

[8]) Baba bathra 21a; er sollte sich zur Züchtigung am Besten eines Lederriemens bedienen; unfähige Knaben sollte er nicht aus der Schule entlassen. Vgl. auch Taanith 24a Ende.

[9]) Gittin 36a oben;

[10]) Das. selbst wenn Beschwerden zuweilen gegen sie einlaufen.

[11]) Baba bathra 21a.

[12]) Baba bathra 21b unten; es war dies sogar erwünscht, denn קנאת סופרים תרבה חכמה 22a oben.

[13]) Wie z. B. die Familie des R. Lakisch, Kethubboth 111b unten.

[14]) Baba bathra 21a Kethuboth 50a.

[15]) Baba bathra das.; die Verordnung bestand seit der Organisation des Schulwesens durch Josua b. Gamla.

zwang herrschte schon von religiösem Standpunkt aus[1]). Der Vater musste sein Kind, wenn er es nicht selbst unterrichtete, einem Lehrer übergeben[2]). Auf die Mutter erstreckte sich diese Verpflichtung nicht[3]); für vaterlose Knaben scheint die Gemeinde eingetreten zu sein[4]). Auf die Mädchen erstreckte sich der Schulzwang nicht[5]). Die Schulpflichtigkeit begann mit dem zurückgelegten 6., und wenn der Knabe schwach war, mit dem zurückgelegten 7.[6]) Lebensjahre. Das Ende der Schulzeit war nicht bestimmt. Viele Lehrer unterrichteten in ihrer Privatwohnung[7]). Doch hatten die meisten Gemeinden ihr eigenes Schulhaus[8]). Dies scheint gewöhnlich mit der Synagoge vereinigt gewesen zu sein[9]). Lehrhaus und Gotteshaus waren den Lehrern und Schülern zum freiesten unentgeltlichen Gebrauch überlassen[10]).

Der Lehrstand genoss ein grosses Ansehen[11]). Besonders den Schülern war Ehrfurcht den Lehrern gegenüber zur Pflicht gemacht[12]).

Als die gebräuchlichsten Bezeichnungen für „Elementarlehrer" sind zu nennen (מלמד תינוקות[13], מקרי ינוקא[14], מקרי דרדקי[15]) (סופר[16], מלפנא[17]). Wir haben in obigem nur die Verwaltung

---

[1]) Deut. VI, 7; XI, 19; Baba bathra 21a.

[2]) Baba b. das.; Nedarim 37a; Kidduschin 29b.

[3]) Kidduschin das.

[4]) Baba bathra das.; Josua b. Gamla richtete in allen Gemeinden Schulen ein, damit auch Söhne, deren Vater nicht mehr lebte, Unterricht bekommen konnten.

[5]) Kidduschin das.: „Die Frau gehört hinter die Spindel" sagt R. Elieser. die Häuslichkeit ist ihre Wissenschaft אין חכמה לאשה אלא בפלך Joma 66b; Jer. Sota III, 4 (19a).

[6]) Baba bathra 21a; s. auch Aboth V, 24.

[7]) Baba bathra 21a/b; 22a.

[8]) בית המדרש Megilla 27a oben und oft.

[9]) Gittin 58a; Jer. Megilla III, 3 Ende (74a). Daher wird sogar einige Male das Schulhaus mit בית הכנסת oder בי כנישתא bezeichnet. Gittin 58a; Baba bathra 21a

[10]) Jer. Megilla III, 3 Ende (74a); s. auch oben S. 603.

[11]) Auch die Tochter eines Lehrers zur Gattin zu bekommen, galt als besondere Ehre. Pessachim 49b oben.

[12]) Sie sollten den Lehrer womöglich noch mehr ehren als die Eltern, denn diese geben ihnen nur das diesseitige Leben, jene aber eröffnen ihnen das jenseitige. Baba mezia II, 11; Horajoth 13a.

[13]) Sanhedrin 17b; Baba bathra 11a/b.

[14]) Baba bathra 21b,

[15]) Das. und öfter.

[16]) Das.; an dieser Stelle ist der סופר dem מקרי דרדקי gegenübergestellt; vgl. hierzu Tossafoth 21a Stw. בספר מתא; s. auch Jer. Megilla 75b.

[17]) Jebamoth 21b; andere diesbezügliche Bezeichnungen beziehen sich

von Elementarschulen, nicht die der Hochschulen für Schüler und Jünger der Thora und der überlieferten Lehren reiferen Alters, ins Auge gefasst. Naturgemäss ist auch hier nicht der Platz, auf die Pädagogik und Methodik in den Schulen jener Zeit näher einzugehen[1]).

3.

Almosenpflege[2]).

Die Unterstützung der Armen, welche nach biblischer[3]) Vorschrift auf das Genaueste geregelt ist[4]), war insbesondere nach dem Verluste der politischen Selbständigkeit im öffentlichen Gemeindeleben ein so bedeutender Faktor geworden, dass die Gemeinde sie in den Bereich ihrer Verwaltung hinübernehmen musste, während nach der Bibel nur der Einzelperson die Armengesetze als Privatpflicht oblagen[4]). Uebrigens hatte auch jetzt neben der öffentlichen natürlich auch die private Wohlthätigkeit den freiesten Spielraum. Zur Ausübung der Armenpflege wurde eine Kommission, גבאי צדקה[5]) genannt, eingesetzt. Diese waren gewöhnlich Mitglieder der Gemeindeverwaltung und werden daher zuweilen auch פרנסים[6]) genannt.

---

auf Lehrer an Hochschulen. — Vgl. Levysohn „Einiges über die hebräischen u. aramäischen Bezeichnungen für „Schule," „Schüler" und „Lehrer" in dieser Monatsschrift 1858, S. 384 ff.

[1]) Vgl. Ehrmann „Beiträge zur Geschichte der Schulen und Kultur bei den Juden" Prag 1846; S. Markus „Zur Schulpädagogik im Talmud" Berlin 1866; E. van Gelder „Die Volksschule des klassischen Altertums" Berlin 1872; Jos. Simon „L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens juifs" II. Aufl. Paris 1879; Strassburger „Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten", Stuttgart 1885; Beer „Die neue jüdische Litteratur und ihre Bedeutung", diese Mtsschrift. 1854, S. 25 ff., S. 249—259.

[2]) Vgl. das Ausführliche in „Die Almosenverwaltung der jüdischen Ortsgemeinden im talmudischen Zeitalter" vom Verfasser, in der Israelitischen Monatsschrift (Beil. z. Jüd. Presse) 1893, Nr. 1 mit 5 Fortsetzungen.

[3]) Vgl. hierüber D. Cassel „Die Armen-Verwaltung im alten Israel." Berlin 1887.

[4]) Wie z. B. die Vorschriften über die Nachlese, das Stehenlassen der Ecken u. s. w.

[5]) גבאים wörtlich „Erheber," später verallgemeinert „Verwalter", daher sogar oft auch auf die Almosenverteiler angewendet; letztere werden im Gegensatz zu den Erhebern (גבאי צ') auch מחלקי צדקה genannt. Schabbath 118b; צדקה ursprünglich allgemein „Gerechtigkeit, Edelsinn", später „Wohlthätigkeit, Almosen."

[6]) Dies geht klar aus dem Zusammenhang hervor aus Jer. Pea VIII, 6; das. Schekalim V, 4 Anf. (48a unten) und Tos. S. 224, Z. 18.

Für die blosse Verwaltung der Almosengelder war eine Person hinreichend, wie überhaupt der Grundsatz im Gemeindeleben geltend war, dass ein Vertrauensamt, mit welchem keine Befugnis irgend welcher Art verbunden ist, einer einzigen Person übertragen werden kann[1]). Nicht einmal eine Kontrolle war für dieses ganz auf Vertrauen beruhende Amt gestattet[2]).

Für das Erheben der Almosenbeiträge waren 2 Personen erforderlich, wie bei jeder Amtshandlung, mit der Geldangelegenheiten verbunden sind[3]). Sie mussten, ohne sich auf dem Wege trennen zu dürfen[4]), die Gelder persönlich einziehen[5]). Alle Mitglieder der Gemeinde waren beitragspflichtig, ausgenommen die Frauen[6]), die Waisen[7]) und natürlich die Armen[8]). Die Erheber hatten das Recht, säumige Zahler zu pfänden[9]). Mit dem Augenblicke, da eine Spende in die Hände der Erheber übergegangen ist, verliert der Spender das Verfügungsrecht über das Geld[10]).

Die Verteilung der Almosen erforderte mindestens drei Personen. Diese hatten in jedem Unterstützungsfall die Höhe der Unterstützung zu beschliessen, sie bildeten daher einen Gerichtshof für Entscheidung in Geldsachen und hierzu sind mindestens drei Personen erforderlich[11]). Die Verteiler der Almosen hatten eine wesentlich schwerere Aufgabe als die Erheber, da es keine leichte Aufgabe ist, allen Wünschen gerecht zu werden[12]). Oft mussten sie bei leerer Almosenkasse von eigenem Gelde die Armen unterstützen[13]). Daher

---

[1]) Baba bathra 8b.

[2]) Baba b. 9a; selbstverständlich durften nur Männer, deren Ehrlichkeit über allen Zweifel stand, mit der Verwaltung betraut werden das. 10b oben; Ab. sara 17b; אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה.

[3]) Baba b. 8b.

[4]) Das.; Taanith 24a Mitte; Tos. Pea S. 24, Z. 6/7.

[5]) Baba b. das.

[6]) Baba kamma 119a; die Erheber durften ohne Mitwissen ihres Mannes nichts oder nur höchstens eine Kleinigkeit von einer Frau nehmen.

[7]) Baba b. 8a unten.

[8]) Tos. Pea S. 23, Z. 23/24; vgl. auch B. bathra 8b Mitte הא דאמיד הא דלא אמיד; vgl. auch Gittin 7b oben; Tos. S. 370, Z. 18.

[9]) B. bathra 8b; Kethubboth 49b; Kidduschin 76b; doch ist ein leutseliges Benehmen in jedem Falle vorgeschrieben.

[10]) Erachin 6b/7a; Tos. S. 424, Z. 19; Jer. Megilla 74a (III Ende); 70b Ende.

[11]) B. bathra 8b s. Raschi s. v. מרינו ממונות Jer. Pea VIII 6 (21a).

[12]) Jer. Pea VIII 6 (21a).

[13]) Vgl. Baba bathra 11a oben.

ist es auch erklärlich, wenn R. Jose es als sehnlichsten Wunsch ausspricht, Almosenerheber, aber nicht Almosenverteiler zu sein[1]). — Die Armenpfleger waren wegen der Uneigennützigkeit ihrer Bestrebungen sehr geehrt. Ihr Amt ging oft erblich in einer Familie vom Vater auf den Sohn über[2]). Ihr Stammbaum galt als untastbar rein, weshalb ein Priester ohne Nachforschung nach der Reinheit der Herkunft eine Tochter aus einer solchen Almosenpfleger-Familie heiraten durfte[3]). Die Armenpfleger mussten auch den geringsten Schein irgend welcher Unehrlichkeit meiden[4]). Sie durften die Armengelder nur zu den Zwecken verwenden, zu welchen sie von den Spendern bestimmt worden waren[5]).

Die Zwecke, zu welchen „gesammelt" wurde, waren von verschiedenster Art[6]). Doch gab es zwei konstante Armenkassen: קופה und תמחוי.

קופה, Büchse, Behälter[7]).

Diese Kasse war bestimmt, die ortsansässigen[8]) Armen mit Speise und Kleidung[9]) zu versorgen. Die Kasse kam allwöchentlich einmal zur Vertheilung, weshalb auch nur einmal für sie Beiträge erhoben wurden[10]); beides geschah am Freitag, die Armen bekamen dann Unterstützung für die ganze kommende Woche[11]).

תמחוי, Schüssel[12]).

Diese Kasse war für die durchziehenden[13]) Armen be-

---

[1]) Schabbath 118b יהא חלקי מגבאי צדקה ולא ממחלקי צדקה.

[2]) Kidduschin IV 5; 76b.

[3]) Das. auch die Tochter eines Armenpflegers als Frau zu bekommen, galt überhaupt als erstrebenswerthes Ziel Pessachim 49b.

[4]) Baba b. 8b; Taanith 24a Mitte; Tos. Pea S. 24, Z. 6/7; B. mez. 38a unten; Pessachim 13a.

[5]) Tos. S. 222, Z. 1–3; B. Meg. 78b, 106b; B. bathra 8b.

[6]) S. f. Seite.

[7]) So genannt, weil die Armengelder in eine „Büchse" gelegt wurden

[8]) Baba b. 8b; Tos. Pea S. 23 Z. 21; Jer. Pea VIII 6 (21a).

[9]) Baba b. 9a.

[10]) Das. 8b; Jer das:; Tos. das.

[11]) Im Allgemeinen bekamen die Armen Geld für 14 Mahlzeiten, je zwei Mahlzeiten für einen Tag gerechnet; Pea VIII, 7. Schabbath 118a.

[12]) So genannt, weil ursprünglich die Beiträge zu dieser Kasse in Speisen bestanden, die in einer Schüssel von den Bürgern abgeholt wurden Pessachim 12a.

[13]) Baba bathra 8b; Jer. Pea 21a; Tos. S. 23, Z. 23; den Aussagen der Armen schenkte man im Allgemeinen Glauben, nur wenn sie um Kleidungsstücke baten, prüfte man die Wahrheit ihrer Aussagen. בודקין לכסות ואין בודקין למזונות Baba b. 9a; Jer. Pea VIII, 6 (21a); Tos. S. 23, Z. 19/20.

stimmt und kam täglich[1]) sofort nach dem Einsammeln[2]) zur Vertheilung. Es wurde nur dann gesammelt, wenn Unterstützungsgesuche vorlagen, und nur so viel als nötig war, diese zu erfüllen.

Ausser zu diesen Kassen, wurde zu allen Arten der Wohlthätigkeit an die Mitbürger appellirt. Jeder musste unterstützt werden, ob Mitbürger oder durchziehender Armer, ob Glaubensgenosse oder Nichtjude[3]). Wer von Haus zu Haus bettelte, erhielt aus der Armenkasse, wenn überhaupt etwas, nur eine Kleinigkeit[4]).

Bei besonderen Anlässen, wie am Purimfeste, wurden an die Armen besondere Spenden vertheilt zur Erhöhung ihrer Festesfreude[5]).

Darüber, dass die Almosen in den Synagogen vertheilt wurden, ist in den talmudischen Quellen keine Andeutung gegeben[6]). Dagegen war es seit den ältesten Zeiten (bis heute) Sitte, in den Synagogen Spenden für wohlthätige Zwecke zu geloben[7]).

Es sei noch kurz der kommunalen Fürsorge für die Waisen gedacht[8]). Gewöhnlich setzte der Vater selbst einen Vormund für die hinterbleibenden Kinder ein[9]). Hatte er dies unterlassen, so musste der Ortsgerichtshof dies bewirken[10]). Arme Waisen waren von der Gemeinde in jeder Beziehung zu unterstützen[11]).

F.

Gemeindehaushalt.

Die Ausgaben, welche im Interesse der Gemeinde gemacht wurden, wurden durch entsprechende Beiträge der Gemeindemitglieder gedeckt.

---

[1]) Baba b. 8b; Jer. Pea 21a; Tos. Pea S. 23. Z. 21.

[2]) Baba b. das. שגבוה תחוקה שוים „Einsammlung u. Verteilung finden zugleich statt.“ Jer. Pea 21a. תמחוי בשלש שהוא עד אחר „Die Vertheilung des Tamchuj geschieht auf der Stelle“.

[3]) Das Nähere „die Almosenverwaltung der Jüdischen Ortsgemeinden“ u. s. w. S. 31.

[4]) Baba b. 9a; Tos. S. 23, Z. 20.

[5]) Baba mez. 78b; Tos. S. 222, Z. 3; Jer. Megilla 70b.

[6]) Vgl. dagegen Schürer a. a. O. II, B. 67 Note 71.

[7]) Tos. S. 26, Z. 5; S. 136, Z. 10.

[8]) Vgl. hierzu Bloch „das mosaisch-talmudische Polizeirecht“ Budapest 1879.

[9]) Gittin V, 4.

[10]) Das. und oft.

[11]) „Die Almosenverwaltung“ vom Verf. S. 35.

Ueber alle besonderen ausserordentlichen Gemeindeausgaben musste von der Verwaltung oder der Gemeinde von Fall zu Fall entschieden werden.

Die Ortsbewohner wurden nur nach Bedürfniss zu Steuern herangezogen[1]), d. h. bei jeder Belastung der Bürger durch Erhebung einer Steuer musste ein spezieller Zweck vorliegen, für den das Geld augenblicklich erforderlich war. Einfache Steuern, um für alle eventuellen Ausgaben Geld zur Verfügung zu haben, wurden nicht erhoben.

Bei der Repartirung der Gemeindelasten galt der Grundsatz, dass nur solche Bürger zu einer Gemeindeausgabe herangezogen werden, die an dem vorliegenden Zwecke interessirt sind, und auch diese nur in dem Verhältniss, in dem sie interessirt sind. Die Gemeindekasse wurde durch einen Schatzmeister[2]) verwaltet.

Betrachten wir im Folgenden die wichtigsten Positionen des Gemeindebudgets. Wir werden hierbei genöthigt sein, manches bereits früher Gesagte zu rekapituliren.

Gottesdienstliche Ausgaben.

Hierher gehören die Ausgaben für den Bau einer Synagoge, für die Anschaffung gottesdienstlicher Gegenstände[3]) und für die Besoldung der Synagogenbeamten und -Diener[4]).

Wer zwölf Monate im Orte weilt, ist hierzu beitragspflichtig[5]); denn dann hat er ein Interesse am geregelten Gottesdienst; denn ein zwölfmonatlicher Aufenthalt weist auf die Absicht hin, dauernd im Orte wohnen zu bleiben.

Für die Waisen galt durchweg der Grundsatz, dass sie nur zu solchen Ausgaben herangezogen werden, der für sie einen sichtbar vorliegendes Interesse hat[6]), deshalb haben sie gleichfalls zu gottesdienstlichen Ausgaben beizutragen[7]).

---

[1]) Megilla III Anfang, Baba mez. 78b 106b; Tos. S. 222, Z. 1 u. öfter.

[2]) „גיזבר", er war ein Mitglied der Vorstandschaft, vgl. Jer. Megilla 70b unten mit Tos. S. 224. Z. 20. Die dort גיזברין heissen, werden hier פרנסים genannt. — Als Erheber der Gemeindesteuern hiessen sie auch גבאים Taanith 24a u. oft. — Die Erheber von Staatssteuern hiessen gewöhnlich מוכסין Nedarim III, 4, Baba kamma 113 a/b. vgl. hierzu diese „Monatschrift" 1871, S. 499 ff.; s. noch. Jer. Bab. mezia 11 a. Baba kamma 94b, wo גבאים und מוכסין neben einander vorkommen.

[3]) Vgl. S. 656.

[4]) הורגמן (s. S. 674) vermutlich auch der Synagogendiener (חזן הכנסת) und die בטלנים (s. das).

[5]) Vgl. S. 642; Tosefta 396, Z. 29 f.

[6]) Baba b. 8a Ende Gittin 52a; Tos. S. 26, Z. 5.

[7]) Tos. S. 26, Z. 3; Gittin 52a oben.

Ausgaben für das Unterrichtswesen.

Die hierher gehörigen Ausgaben beschränken sich auf den Bau eines Lehrhauses und die ausnahmsweise Unterstützung von Lehrern und Hilfslehrern[1]). Erst eine zweimonatliche Mitgliedschaft macht beitragspflichtig[2]).

Armenpflege.

Ein Aufenthalt von dreissig Tag. verpflichtet zu Beiträg. zu Kuppa[3]),
" " " drei Monaten " " " zum Tamchuj,
" " " sechs " " " " zur Bekleidungskasse,
" " " neun " " " " zur Beerdigungskasse.

Die Waisen waren hier frei von aller Beitragspflicht, sie hatten von der Armenkasse keinen sichtbaren eigenen Nutzen. Gelder zur Kuppa und zum Tamchuj wurden regelmässig erhoben, zu anderen wohlthätigen Zwecken nur nach Bedarf.

Ausgaben für die öffentliche Sicherheit des Ortes.

Zur Sicherung des Ortes gegen nomadische Ueberfälle, besonders an den Landesgrenzen, wurden Mauern um den Ort gezogen[4]) und bewaffnete Mannschaften, die zum Theil beritten waren, besoldet[5]).

Beitragspflichtig sind hier die, welche zwölf Monate im Orte wohnen[6]), sowie alle Grundbesitzer[7]), auch sind die Waisen, weil sie daran interessirt sind, nicht ausgeschlossen[8]). Befreit dagegen sind die Talmudgelehrten[9]).

Die Repartirung hierher gehöriger Ausgaben geschah nach zwei Gesichtspunkten.

---

[1]) Vgl. S. 675 f. דאית להו הנאה מיניה.
[2]) Vgl. S. 642; Jer. Pea VIII 6 (21a).
[3]) Vgl. S. 640.
[4]) Baba b. I 5, 7b; dazu gehören Stadtthore mit Riegeln u. s. w. das.; vgl. Erubin 45a.
[5]) Baba b. 8a unten פרשאה „Reitende Stadttrabanten" מרזינא „Stadtsoldaten". Perles-Etymologische Studien S. 125.
[6]) Baba b. I, 5 s. oben.
[7]) B. bathra I, 5. Wer am Orte Grundbesitz hat, hat natürlich ein Interesse am Schutze der Stadt Tos. S. 396 Lesart zu Z. 13 (auch von Ascheri zu B. b. 7b zitiert).
[8]) Baba b. 8a unten.
[9]) Das. 7b רבנן לא צריכא נטירותא „sie brauchen keinen irdischen Schutz," ihr frommer Lebenswandel ist ihr bester Schutz.

1) In erster Linie kam das Vermögen in Betracht. Ein Reicher hatte mehr zu zahlen als ein weniger Bemittelter, denn nomadische Ueberfälle hatten nicht die Ermordung, sondern die Beraubung der Bewohner zum Zwecke. Die Reichen hatten also mehr zu verlieren und daher mehr Interesse am Schutze der Stadt.

2) Dann kam die Entfernung des betr. Hauses von der Stadtmauer in Betracht. Je näher ein Haus der Stadtgrenze liegt, desto eher ist es der Gefahr einer Plünderung ausgesetzt, desto mehr hat also auch sein Besitzer zu zahlen im Verhältniss zu einem Gleich-Begüterten im Zentrum des Ortes[1]). In manchen Gemeinden war ein berittener Kurier zur schleunigen Beförderung von Berichten in Fällen der Gefahr besoldet[2]).

Von anderen gemeinnützigen Ausgaben seien noch besonders erwähnt

die Ausgaben für Wasseranlagen.

In jenen wasserarmen Gegenden des Morgenlandes war die Versorgung der Bewohner mit Wasser eine der schwierigsten Aufgaben. Es wurden Brunnen, Zisternen[3]) und Wassergräben[4]) angelegt, welche letztere von einem nahen Fluss[5]) ausgehend die einzelnen Grundstücke mit Wasser versorgten. Alle Bürger[6]), auch Gelehrte und Waisen, wurden zu den Ausgaben herangezogen, auch nicht am Orte wohnende Grundbesitzer[7]). In manchen Gemeinden bestand die Pflicht für die Bürger, persönlich bei der Anlegung eines Brunnens mitzuarbeiten; doch war der Gelehrtenstand hiervon befreit[8]). Nur diejenigen, deren Grundstücke an die Wasserleitungen angeschlossen waren, hatten zu deren Herstellung und Instandhaltung beizutragen. War an einer Wasserleitung eine

[1]) Baba b. 7b Ende. Würde bei einem solchen feindlichen Ueberfall es auf das Leben der Bewohner abgesehen sein, so käme natürlich nicht das Vermögen, sondern die Anzahl der gefährdeten Familienmitglieder in Betracht. Aehnliche Fälle vgl. Baba k. 116b; Jer. Baba mez. 11a Tos. S. 386/387.

[2]) דוכסוסיא Megilla 27a vom Talmud selbst mit פרשא דמתא „Reiter des Ortes" erklärt. vgl. Perles, Etymologische Studien, S. 120.

[3]) Zum Tränken des Viehes, zum Reinigen der Wäsche, zum Kochen u. Backen u. s. w. Tos., S. 397.

[4]) אמת המים Tos. S. 396 Lesart zu Z. 13.

[5]) ביב Baba mez. 108a sie dienten hauptsächlich zur Berieselung der Gärten u. Felder.

[6]) Baba b. 8a B. mez. 108a zu חבל לבריא פתיא s. Perles das., S. 118.

[7]) Lesart zu Tos. S. 396, Z. 13.

[8]) Baba b. 8a: B. mez. 108a.

Reparatur vorzunehmen, so hatten alle, deren Grundstücke unterhalb der beschädigten Stelle lagen, da ihre Interessen geschädigt waren, die Kosten der Ausbesserung gemeinsam zu tragen[1]). Bei Abzugskanälen für Spülwasser und unreines Wasser lagen die Verhätnisse umgekehrt. Wenn sich das Wasser irgendwo staute, so hatten alle Besitzer von Grundstücken, die oberhalb der beschädigten Stelle lagen, den Schaden auf gemeinsame Kosten zu bessern[2]).

An vielen Orten gab es besondere Zisternenaufseher[3]).

Alle übrigen Gemeindeausgaben, soweit sie ein allgemeines Interesse hatten, wurden von allen Bürgern gemeinsam getragen wie z. B. die Kosten für den Strassenbau[4]), Obstanlagen, Bedürfnissanstalten u. s. w.

Nachbargemeinden konnten sich gegenseitig anhalten, auf gemeinsame Kosten Abzugskanäle zu bauen[5]).

Einziehung der Staatssteuern.

Auch die Landessteuern waren im engeren Sinne Gemeindesteuern, indem die Römer sowohl als die Perser die Gemeindeorganisation zur Grundlage ihrer Verwaltung machten. Die aufzubringenden Steuersummen wurden nicht direct auf die einzelnen Individuen repartirt, sondern auf die Gemeinden[6]). Die Festsetzung der von den einzelnen Bürgern zu leistenden Beträge geschah erst weiterhin durch die Verwaltungsbehörden der Gemeinden[7]). Die Grundsteuer[8]) wurde nur von den besitzenden Klassen erhoben[9]); zur Kopfsteuer[10]) wurden alle Bewohner herangezogen, wie überhaupt zu allen aussergewöhnlichen Staatssteuern[11]). Nur der Gelehrtenstand war

---

[1]) B. mez. 108a.

[2]) Das.

[3]) ריש גרגותא Kidduschin 76b.

[4]) Baba b. 8a.

[5]) Tos. S. 396, Z. 14/15 בני בקעה „die Bewohner eines Thales".

[6]) Vgl. Marquardt, Staatsverwaltung II, 2. Aufl. (1884), S. 205 ff.

[7]) Baba b. 8a oben; über die verschiedenen Arten der Landessteuer vgl. Ersch u. Gruber Titel „Juden" von S. Cassel, Bd. 27, S. 7 u. 8.

[8]) מסקא s. Marquardt a. a. O.

[9]) Nedarim 46b Ende; Baba mez. 73b מאן דיהב מסקא ליכול ארעה; das. 110a מרי ארעה יהב מסקא.

[10]) כרגא; dass כרגא nicht Grundsteuer ist, wie Cassel a. a. O. nachzuweisen sucht, beweist schon die Gegenüberstellung zu מסקא Baba mez. 73b, Baba b. 55a; hier wird sogar direct von כרגא ausgesagt מנח דגברא אקרקפ „Sie ruht auf dem Kopfe des Mannes", s. S. 686, Note 1.

[11]) ארנונא B. bathra 8a; Nedarim 62b; annona Naturalienlieferung so von Raschi und anderen Erklärern aufgefasst; vgl. Marquardt a. a. O., S. 231; גולגולת „Kopfsteuer" s. auch Jer. Kethubboth III, 2.

von der Kopfsteuer befreit, die Gelehrten brauchten nicht den durch die Kopfsteuer verbürgten Schutz [1]). Im Uebrigen mussten alle Ortsbewohner, auch die keinen geschäftlichen Beruf hatten [2]), auch Wittwen und Waisen [3]) zu den Landessteuern beitragen.

Konnte Jemand die auf ihn entfallende Grund- oder Kopfsteuer nicht zahlen, so wurde irgend ein vermögender Mann angehalten, an seiner Stelle die Steuern zu entrichten [4]). Die eintretende Person erwarb sich hierdurch die völlige Nutzniessung des Grundbesitzes, welcher dem unvermögenden Mann gehörte [5]), und wenn er für ihn Kopfsteuer zahlte, auch seine persönlichen Dienstleistungen. [6]) Zuweilen erwarben sich fremde, nicht dem Gemeindeverband angehörige Personen gewisse Rechte [7]), indem sie die Staatslasten des Ortes mittrugen. Dass, wie zu allen Zeiten, die landesherrlichen Steuereintreiber ihre Machtbefugniss oft missbrauchten, ist leicht glaublich und noch verwerflicher soweit es auch zuweilen von Juden geschah. Daher brachte man jeder Landessteuer Misstrauen entgegen, daher die ewige Angst vor Brandschatzungen [8]). Gegen diese Erpresser herschte eine besondere Erbitterung [9]). Da es für sie schwer war, den angerichteten Schaden auch beim besten Willen wieder gut zu machen [10]), — denn man konnte doch nicht alle Geschädigten ausfindig machen [11]), — so wurde die von den Reumüthigen erstattete Busse zu Gemeindezwecken verwandt [12]). Auf diese

---

[1]) Baba b., Nedarim dass.; auch dies ist ein Beweis dafür, dass ברגא Kopfsteuer bedeutet.

[2]) Also auch nichts zu verlieren פרדכם „Müssiggänger" B. bathra 55a, nur die königlichen Steuererheber hatten die Befugniss, einer Person den auf sie fallenden Theil der Steuer zu erlassen; von einem Orte (מוגא) wird erzählt, dass er von allen Landessteuern befreit war, Sukka 45a.

[3]) Gittin 52b oben; Baba mez. 108b.

[4]) ברמתא אברמתא מיעבם B. kamma 113b, nur bei laufenden Steuern war das der Fall, für verjährte Steuern hatte die ganze Gemeinde einzutreten.

[5]) B. mez. 73b dies war bei מסקא der Fall; מאן דיהב מסקא ליכול ארעה.

[6]) Das. u. Jebamoth 46a מאן דלא יהב ברגא לשתעביד למאן דיהב ברגא.

[7]) Z. B. volle Gewerbefreiheit im Orte B. bathra 21b.

[8]) Pea. Jer. 15b.

[9]) Nedarim III, 4, 28a.

[10]) חמוכסין תשובתן קשה B. kamma 94b; Jer. B. mezia 11a; Tos. S. 390, Z. 3/4.

[11]) Wenn ein Geschädigter ausfindig gemacht wurde, so erstattete man ihm natürlich Alles zurück.

[12]) B. kamma das.

Weise wurde das früher den Bürgern unrechtmässiger Weise abgenommene Geld wieder in ihrem Interesse verwendet[1]).

Anhang.

Die Gemeinden mit hellenistischer Verfassung.

Während, wie wir oben[2]) gesehen, die Gemeinden des jüdischen Stammlandes sich erst allmählich aus dem patriarchalischen Zustande ihrer Verfassung erhoben, müssen wir für eine Gruppe von Ortschaften eine Ausnahme constatiren.

Wir haben im Laufe unserer Betrachtung schon hier und da Bestimmungen aus dem jüdischen Gemeindeleben damaliger Zeit kennen gelernt, die zweifelsohne auf griechischen Einfluss zurückzuführen sind. Wir erinnern an die Thatsache, dass, wie in der griechischen Communalverfassung, die einer כרך naheliegenden Ortschaften als dieser zugehörig betrachtet werden[3]), dass ferner zwei Brüder gleichzeitig nicht derselben Gemeindebehörde angehören dürfen[4]). Dieser griechische Einfluss macht sich auch äusserlich geltend in der griechischen Benennung zahlloser Gemeindeämter und -Beamten, insbesonders solcher, welche ihrerseits ganz dem „modernen" Geiste der griechischen Cultur entsprachen und die hellenistischen Institutionen als Vorbild benutzten; wie Marktbeamte, Stadtsoldaten u. dgl mehr. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, dass die äussere Eroberung eines Landes durch Waffengewalt nicht zugleich die Eroberung für den Geist und die Cultur der Sieger im Gefolge hat.

Das herrschende Römerthum hat auch nicht die geringsten Spuren im Leben und Denken des jüdischen Volkes hinterlassen, es war im Gegentheil als schroffer Eroberer und Gewalthaber mehr gehasst als geachtet. Umgekehrt verhielt es sich mit dem Griechenthum. Seine Cultur hatte auf profanem Gebiet derart das jüdische Volk erobert, dass dieser

---

[1]) Besonders zur Anlegung von Brunnen sollte man es verwenden, denn diese kamen allen Bürgern sehr zu statten das.

[2]) S. oben S. 590.

[3]) S. oben S. 600.

[4]) S. oben S. 643.

Einfluss sich sogar im religiösen Leben geltend machte [1]). Die griechische Sprache war die Sprache der Gebildeten [2]), griechische Philosophen und Denker waren den jüdischen Gelehrten nicht unbekannt. Erst allmählich, als sich der bewegliche Geist des Griechenthums dem conservativen Charakter des jüdischen Religionslebens verderblich zeigte, wurden Vorkehrungen gegen seine unbegrenzte Ausdehnung getroffen, doch erlosch sein Einfluss, besonders in den grossen Verkehrs- und Handelsstädten, nie gänzlich [3]).

Die Städte mit hellenistischer Verfassung [4]) waren frühzeitig gut organisirt, die Verwaltung war in grösserem Stile durchgeführt, als in den rein jüdischen Gemeinden. Wir finden sie hauptsächlich an der philistäischen Küste im Westen und jenseits des Jardens im Osten; ferner sind hierher zu rechnen die von Herodes neu gegründeten oder reorganisirten Städte wie Caesarea, Tiberias, Sebaste etc. An der Spitze dieser Gemeinden stand ein Rat, der nach griechischem Vorbild oft aus Hunderten von Köpfen bestand; so in Tiberias aus mindestens 600 [4]), in Gaza aus mindestens 500 [5]) Personen.

Dieser Rat hiess, wie in den meisten griechischen Colonien, βουλή [6]). Auch in vielen Gemeinden der Zerstreuung finden wir in jener Zeit eine Organisation nach dem Muster griechischer Communalverwaltung, doch tritt hier an Stelle der βουλή die γερουσία [7]), die sich ebenfalls in manchen Städten

---

[1]) So z. B. war die griechische Sprache bei Vorlesungen aus der Bibel (insbesondere aus Esther am Purimfeste) der hebräischen gleichgestellt. Megilla II, 1 (Talmud z. Stelle).

[2]) Späterhin bemerkte man den zersetzenden Einfluss des Griechenthums auf das jüdische Volk, als es den Anstoss zu inneren Parteiungen und Kämpfen gab und verbot sogar nach der Zerstörung des Tempels den Unterricht im Griechischen; Sota IX, 4; vgl. Menachoth 99b.

[3]) Bezeichnungen wie „Synagoge", בימה (βῆμα Vorlesepult) erinnern noch heute an jenen griechischen Einfluss.

[4]) Bell jud. II, 21_{9}.

[5]) Antt. XIII, 13_{5}; über die Städte mit hellenistischer Verfassung s. Schürer „Geschichte des jüdischen Volkes" II, S. 50 ff.; Kuhn „Verfassung" 1865 II, S. 337 ff.; Kuhn „Städte der Alten" S. 428 f.; Marquardt „Staatsverwaltung" 1873, S. 517 ff.; Kuhn T. I, S. 43 ff.

[6]) Vgl. Tittmann „Darstellung der griechischen Staatsverfassungen", Leipzig 1822, S. 477 ff.; S. 537.

[7]) So besonders in Alexandrien, hier standen an der Spitze der Gemeinde ein ἐθνάρχης antt. XIV, 7_{2}; später eine γερουσία bell. jud. VII, 10_{1}; ferner in Rom, wo gleichfalls eine γερουσία bestand; vgl. Schürer „Die Ge-

Griechenlands, wie in Lacedämon und Korinth, findet[1]). An der Spitze der βουλή steht ein ἄρχων[2]), nur in Askalon finden wir einen πατὴρ βουλῆς, wofür sich übrigens in der Geschichte der griechischen Communalverwaltung kein Analogon findet[3]). In manchen Gemeinden befand sich nach hellenistischem Vorbild ein ἀγορανόμος[4]). Jedenfalls lag auch nach Einführung der griechischen Verfassung dort, wo der Ort ganz oder doch in überwiegendem Maasse von Juden bevölkert war, die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten in den Händen der Juden. Die Leitung der internen Gemeindeverwaltung geschah denn auch im Princip nach dem Muster der rein jüdischen Gemeinden, d. h. nach jüdisch-religiösen und jüdisch-nationalen Principien. Wo dagegen die heidnische Bevölkerung die jüdische überwog oder ihr wenigstens gleichkam, da war auch die Gemeindebehörde verhältnissmässig unter Juden und Heiden getheilt, wie z. B. in Askalon[5]).

Fast alle diese hellenistischen Städte haben für die Geschichte der Juden eine grössere Bedeutung erlangt, einzelne von ihnen wie Tiberias, Caesarea, Sepphoris u. s. w. wurden später Pflanzstätten der jüdischen Gelehrsamkeit und Hauptcentren für Handel und Verkehr[6]). „Die grosse Selbständigkeit bringt es mit sich, dass jede ihre eigene Geschichte hat“[7]). Um jede grössere Stadt gruppirte sich eine

---

meindeverfassung der Juden in Rom“ S. 18ff.; dess. „Geschichte des jüd. Volkes“ II, S. 514ff.

[1]) Vgl. Tittmann, „Darstellung“, S. 537.

[2]) Oder auch mehrere; vgl. Schürer „Gemeindeverfassung“ S. 19ff.

[3]) Jer. Kidduschin 61b oben; Pea 15c oben (Parallelstellen bab. Talmud Aboda Sara 23b/24a; Kidduschin 31a; Deut. Rabba I); s. Pinner „Compendium des bab. u. hier. Talmud“ 1851, S. 96; Neubauer „Géographie“, S. 70; Tittmann, Darstellung, S. 477ff.

[4]) Die ἀγορανόμοι waren eine Polizeibehörde, die sich in vielen Städten mit hellenistischer Verfassung fand; vgl. Tittmann a. a. O., S. 539; Pauli Realencyclopädie, Bd. Ia, s. v. Agoranomoi; ferner Hermann „Lehrbuch d. griech. Antiquitäten“ Bd. IV, Text unter ἀγορανόμοι; sie sind Markt- und Strassenpolizei, sorgen für Wasser und Bäder und erheben die Hetärensteuer. Auch im Talmud werden sie öfter erwähnt; vgl. Perles „Etymologische Studien“, Breslau 1871, s. v. אגרונימוס.

[5]) S. oben Anm. 3.

[6]) So Tiberias, wo der Marktpreis (שער) für die umliegenden Orte festgesetzt wurde, Jer. Baba mez. 10c Mitte.

[7]) Schürer „Geschichte“ II, S. 58 unten.

Reihe von Ortschaften, die in Bezug auf Handel und Verkehr ganz von ihr abhängig waren[1]).

Das dem positiven Geist der jüdischen Religion ganz entgegengesetzte Wesen des heidnischen Griechenthums bewirkte im Laufe der Zeit, dass oft die Juden den Städten mit hellenistischer Verfassung eine nichts weniger als freundliche Gesinnung entgegenbrachten. Und wie der Hass gegen den das jüdische Nationalleben zersetzenden Hellenismus schon früher in der Makkabäerzeit mit elementarer Gewalt zum Austrag gekommen war, so kam diese Rivalität auch später oft zum Ausbruch; so bestand z. B. zwischen den Juden und den Bewohnern Askalons eine Erbfeindschaft. Josephus berichtet . . . Ἀσκάλωνα. Πόλις ἐστὶν ἀρχαία . . . ἀεὶ διὰ μίσους Ἰουδαίοις γεγενημένη[2]). Diese Feindschaft zwischen der jüdischen Bevölkerung einerseits und der griechisch-heidnischen andrerseits gab oft den Anlass zu sehr blutigen Kämpfen beider Parteien um den Besitz der Oberherrschaft in der betr. Stadt, so z. B. in Askalon[3]), Caesarea[4]), und Tiberias[5]), wobei der unterliegende Theil oft völlig aufgerieben wurde. Alles das macht es erklärlich, wenn die Juden sich möglichst sträubten, in einer hellenistischen Stadt Mitglieder der βουλή zu werden. R. Jochanan will daher z. B., entgegen den religiösen Bestimmungen, erlauben, an den jüdischen Feiertagen zu fliehen (über den Jarden), um sich den Verpflichtungen zu entziehen, welche die Zugehörigkeit zu der βουλή auferlegte[6]). Das Amt eines Mitgliedes der βουλή mochte manche Anforderungen stellen, die den Bestimmungen der jüdischen Religion entgegenliefen; aus diesem Grunde wurde später überhaupt im ganzen römischen Reiche den Juden Befreiung von den Magistratsämtern zugestanden[7]).

---

[1]) S oben S. 18 Note 3 Schürer a. a. O., S. 51; Kuhn „Verfassung" (1865) II, S. 338, Note 3006.

[2]) Bell. jud. III, 2.

[3]) Schürer „Geschichte", S. 67.

[4]) Das. S. 76.

[5]) Das. S. 128—130; Pinner, Compendium 109 ff.

[6]) Jer. Moëd katon II, 3 Ende (81 b); ferner Sanhedrin 26 b (ganz oben אמר ר' יוחנן אם הזכירוך לבולי יהיה ירדן בעל גבולך R. Jochanan sagt: „Wenn man dich in die βουλή wählen will, so sei der Jarden dein Genosse", d. h. so fliehe nach dem Jarden (selbst an jüdischen Feiertagen). Die verblümte Redeweise hatte wohl den Zweck zu vermeiden, dass R. Jochanan in den Verdacht bei den Römern kam, als wolle er seine Mitbürger gegen die Landesregierung aufwiegeln und zum Ungehorsam verleiten.

[7]) Cod. theod. XVI, 8, 13.

In ihrem Verhältniss zur römischen Oberherrschaft nahmen die hellenistischen Städte dieselbe Stellung ein, wie alle Communen der römischen Reichs, sie waren entweder frei oder steuerpflichtig, oder endlich verbündet[1]).

Nachtrag

zu dem Artikel: **Die hebr. Traditionen bei Hieronymus.**[2])

1. Zu Seite 635. (No. 14.)

שָׂרִיד kommt zweimal in Josua c. 19 als Ortsname vor; das erste Mal Vers 10 ויהי גבול נחלתם עד שריד, wo es die Vulgata mit „usque Sarid" (nach dem Amiatinus „Sarith") übersetzt, und das zweite Mal Vers 12 וְיָשָׁב מִשָּׂרִיד, das die Vulg. mit: „Et rovertitur de Sared" wiedergiebt Im Onomastikon führt es Eusebius unter Σαρίθ auf, das Hieron. (bei Larsow u. Parthey p. 327, 6) mit Sarith, (bei Lagarde 152, 13) mit Sarid übersetzt, doch findet sich auch bei Lag. „Hieronymi liber interpretationis hebr. nominum" 30, 17 die LA Sarith (reliquiae). Der Syrer hat an beiden Stellen אשרוד, er hat שׂריד für שׂריד gelesen. Recht auffallend ist die Uebersetzung der LXX. Zu Vers 10 lautet die betreffende Stelle bei ihnen . . . ἔσται τὰ ὅρια τῆς κληρονομίας αὐτῶν Ἐσεδεκγωλά ὅρια αὐτῶν. V. 12 übersetzen sie: Καὶ ἀνέστρεψεν ἀπὸ Σεδδούκ. Am meisten Schwierigkeit bietet das Ἐσεδεκγωλά; doch da sich in der Hexapla des Origenes z. St. die LA εἰς (od. ἕως) Ὀδογολλά findet, und das γωλα offenbar eine Wiedergabe des nächstfolgenden (גבולם) עִלָּה (V. 11; die LXX geben das ע bekanntlich oft durch γ wieder) ist, wofür auch das darauf folgende ὅρια αὐτῶν = גבולם spricht, so bliebe von dem langen Worte nur noch σεδεκ übrig, was auch dem Σαδδούκ in V. 12 sich nähert. Sie lasen also צרק resp. צדוק st. שׂריד. Die Marginal-Lesarten, deren in der Hexapla (ed. Field I, p. 379, not 16 u. 17) Erwähnung geschieht (ἕως Σαρδειθ u. Σαρθήδ) nähern sich zum Theil dem mass. Text, theils aber auch der

---

[1]) Civitates immunes et liberae; cicitates stipendiariae (ὑπήκοοι); civitates sociae, vgl. Marquardt „Staatsverwaltung" (1873) I 344—359; Schürer „Geschichte" S. 56—58; Kuhn „Verfassung" II, S. 14—41.

[2]) S. 628, Z. 18 v. o. muss es heissen: „das macedonisch-syrische", u. S. 637 (unter Nr. 17) zweimal: „purum aurum" st. aureum.

syr. Vorlage. Wir wollen schliesslich nicht verhehlen, dass die Hexapla unter „Aliter“ auch die LA. ἕως Σαρεθ aufführt.

2. Zu Seite 636. (No. 15.)

גלילות kommt auch in Josua dreimal vor, c. 18, 17 u. 22, 10 u. 11; an allen drei Stellen übersetzt es Hieron. (in der Vulg.) mit „tumulos“. Die LXX dagegen lassen es an der ersten Stelle unübersetzt Γαλιλώθ, an den beiden andern haben sie Γαλαάδ (nach einigen Codd. jedoch auch hier Γαλιλώθ). Im Onomastikon des Eusebius (Lag. 246, 61) heisst es Γαιλιλώθ, in der Uebers. des Hieron. (bei Lag. 128, 26) Galiloth, bei Larsow u. Parthey „Gaeliloth. Nun wird aber bei Lagarde 104, 23 auch ein Baliloth (bei Larsow u. Part. „Baliluth“) aufgeführt. Lag. verweist, (allerdings mit „?“) auf Jos. 8, 17, wo wir aber kein entsprechendes hebr. Wort finden. Da im griech. Onomastikon des Eusebius das betr. Stichwort gänzlich fehlt, und im cod. Leyden auch die entsprechende lateinische Uebersetzung, so dürfte die Angabe bei Lars. u. Part. „leg. Galiloth“ zutreffend sein, nur ist das. der Hinweis auf Jos. 18, 18 ein Druckfehler, es muss 18, 17 heissen und ebenso auch bei Lagarde statt 8, 17.[1])

Rahmer.

[1]) Wenn Spanier in seiner jüngst erschienenen, obschon auf meine Anregung und unter meinerseits bereitwilligst ihm dargebotenen zahlreichen Hilfsmitteln und mündlichen Mittheilungen verfassten, dennoch von unverzeilicher Nachlässigkeit und Unkenntniss im Griechischen und Hebräischen zeigenden Dissertation: „Exegetische Beiträge zu Hieronymus' Onomastikon“ im letzten Anhang (S. 37) unter den „Schlagwörtern, bei denen wir keine Belegstelle angeben können“ in erster Reihe das eben besprochene „Baliloth“ aufführt, so ist das ein Beweis mehr für die Fahrlässigkeit, mit der er gearbeitet hat; denn die Larsow-Parthey'sche Ausgabe des Onomastikon stand ihm zu Gebote, und da konnte er doch S. 97 Z. 20 unter dem Schlagwort „Baliluth“ die darunter stehende Anmerkung der Herausgeber, „latina om. Leid. leg. Galiloth Jos. 18. 18“ lesen, oder las er sie, verstand aber das Latein nicht? — Nicht viel anders verhält es sich mit dem zweiten von Spanier (l. c.) aufgeführten Worte „Cedson“, das er nicht zu enträthseln vermochte; doch darüber im nächsten Hefte Näheres.

Erklärung einer Talmudstelle.

Von

D. Feuchtwang.

אמר אמימר משמיה דרב נחמן: תלתא קני הוו חד פריש לליבא וחד פריש לריאה וחד פריש לכבדא דריאה כריאה דכבדא ככבדא דליבא פליגו וגו'. (Chullin 45b) Zu dieser Stelle bemerkt Raschi s. v. תלתא: לאחר שהקנה נכנס לחזה מתפצל לשלשה. — Diese Notiz Raschis hat mir stets zu denken gegeben, denn sie entspricht den Thatsachen nicht. Die Luftröhre theilt sich nach ihrem Eintritt in den Brustkorb durchaus nicht in drei Zweige, sondern bekanntlich nur in die beiden Bronchien, welche in die Lungenflügel eintreten, um sich daselbst tausendfach zu verästeln.

Der Talmud behauptet auch gar nicht, dass die קנה sich in drei Zweige theile, sondern er spricht klar nur von dreierlei Arten röhrenartiger Gefässe (קני). Der Ausdruck קנה ist hier einmal in seiner speciellen Bedeutung für „Luftröhre" und zweimal für die grossen Blutgefässe gebraucht, von denen das eine am Herzen, das zweite an der Leber sich findet. Raschis Notiz bleibt somit räthselhaft. — Zunächst sei bemerkt, dass die Namen der Tradenten dieser Halachot schwanken. — Handschriften (vgl. Dikduke Sof. Chullin hergb. v. Ehrentreu) haben: אמימר משמיה ד"ר יצחק, Alfasi: אמר רבא בריה דרב יצחק אמר רב — Ich befragte hervorragende Sachverständige, namentlich gelehrte Schächter und bat um eine Erklärung dieser Raschistelle; weder diese noch auch grosse Halachisten konnten mir eine Auskunft geben. Raschis Notiz hat aber in sämmtliche Ritualcodices der Rischonim (ich bemerke vorweg Maimuni ausgenommen) und Acharonim Eingang gefunden. Moses aus Coucy in seinem סמ"ג führt sogar unsere Talmudstelle so an, als hätte sie Raschis Notiz enthalten: er sagt: (Hilch. Teref., ed. Venet., pag. 142b, Mitte): אמר אמימר משמיה דרב נחמן: משנכנסה הגרגרת בתוך החזה מתפצלת ל"ג קנים הקנה האחד לריאה והשני לכבד והשלישי ללב קנה דריאה כריאה ונקובתה במשהו קנה של כבד ככבד ואם ניקב בשר, אבל בקנה הלב נחלקו וגו'. Er ist der erste, der Raschis kurze Notiz deutlich ausführt. Man kann aber weder Raschi noch dem berühmten Schüler des R. Simson aus Sens, noch auch den übrigen Codificatoren einen solchen Irrthum zutrauen. Ascher ben Jechiel citirt Raschis Notiz nicht. Hingegen sein berühmter Sohn, indem er sagt: הקנה בסופו משנכנס החזה מתפצל ומשם יפרד והיה לג' ראשים והאחד נוטה לצד הלב

והאחד לכבד והאחד לריאה [Tur. Jor. D. ל"ה]. Jos. Karo nimmt diesen Wortlaut in seinen Codex auf, und Mos. Isserles lässt ihn ohne Aenderung stehen, und so findet sich Raschis Bemerkung bei sämmtlichen nachfolgenden Codificatoren und Decisoren. Allerdings fügen die Commentatoren hinzu, u. z. zu: האחד נוטה ללב die Erklärung והוא המזרק הגדול שיוצא ממנה לריאה; zu den Worten: ואחד לכבד: היינו המזרק הגדול שבכבד, wie es Maim. Hilch. Schech. VI, 5 u. 8 erklärt. — Das ist der Sache nach richtig, klärt aber Raschis Wortlaut nicht auf. Wie in solchen Dingen immer, suchte ich bei Maim. Aufschluss für meine Ansicht, dass die Talmudstelle unmöglich im Wortsinne der Notiz Raschis verstanden werden dürfe. Maim. erwähnt nirgendwo etwas, was auf Raschis Auffassung zurückführen könnte; vielmehr benutzt er unsre Talmudstelle als Quelle für Hilchoth Schechitah VI, 5 u. 8; VII 1, woselbst er die drei im Talmud erwähnten קני getrennt behandelt; es ist klar, dass er die einzig richtige Auffassung der Dinge hat. — Ich kann mir nicht versagen, hier darauf hinzuweisen, dass wir gerade in den Abschnitten Teref. u. Schech. sehr häufig Maim. von der gewöhnlichen Auffassung abweichen sehen, wozu ihn offenbar seine medicinischen und anatomischen Kenntnisse bewogen. Er erwähnt z. B. bei דרוסה nicht die Erklärung von נטיל ארם, sondern giebt (gemäss Chull. 53 b) nur die pathologischen Veränderungen der gewürgten Stelle an (Schech. V, 4—11) Ebenso führt Maim. unter den möglichen סרכות (Schech. X, 6—11) nicht an ריאה הנסרכה לרחם[1], was eine anatomische Unmöglichkeit ist.

[1]) Moses Isserles führt diesen Fall nämlich an. Seine Quelle ist Josef Karo, der seinerseits den Ittur des R. Isak ben Abba Mari und den Codex des Jerucham b. Meschullam als Quelle citirt. Die Stelle lautet: או הסריכה ריאה להרת שהיא אלמעדה מוליגא בלע"ז. הרת erklärt Karo gemäss Talm. Babli Abod. sar. 29 a, Berach. 44 b, 57 b, woselbst es Raschi durch רחמה של בהמה ולדירא שהולד נוצר בו und ולדייר שהשליל נוצר commentirt, für רחם. Ich zweifle an der Richtigkeit dieser Identificirung trotz Raschi. Aruch, Art. הרת, weist auf Art. רת hin und hier ist im Namen Hai Gaon's für הרת folgende Erklärung gegeben: ..... היינו תתיכה רכה ולבנה של בשר שיש בכבשים קטנים כלפי הצואר וקורין אותה בלע"ז אניסילי Kohut (Aruch compl., Art. הרת) vermuthet in dem Fremdworte das Ital.: animella = Kalbsdrüse; oder das von den Schächtern Geraschitz genannte Organ. Nichts anderes als diese beiden können aber vom Ittur gemeint sein. Sogar die Talmudstellen, wo הרת erwähnt ist, sind nach dieser Auffassung verständlicher; die Aufeinanderfolge: קיבה הרת יותרת הכבד ist eine begreiflichere. Was sollte übrigens Talmud und Ittur bewegen, das ungewöhnliche הרת zu gebrauchen, wenn dafür das häufige und bekannte רחם vorhanden war? הרת bedeutet also nicht רחם. — Dann aber, wenn הרת ein Halsorgan bezeichnet, ist auch eine ריאה הנסרכה להרת möglich. Vgl. übrigens, wie ich nachträglich bei der Correctur noch bemerke, Eschkol (ed. Auerbach) III, 48 im Text u. Anhang das.

Da ich über die oft erwähnte Raschistelle zu Chullin 45b nirgendwo befriedigenden Aufschluss fand, machte ich mir in mein Talmudexemplar zur Stelle ein Fragezeichen.

Durch Zufall musste ich nach langer Zeit die Biographie Lampronti's nachsehen, die dessen Sohn geschrieben hat und die bei den Mekiz. Nird. erschienen ist. (Augenblicklich ist sie mir nicht zur Hand.) Dort las ich nun zu meinem nicht geringen Erstaunen, dass dieser berühmte Talmudgelehrte, Arzt und Rabbiner in Ferrara, unsere Raschistelle zum Gegenstand einer eingehenden Prüfung gemacht hat. Das Resultat wird in der Biographie als ein besonders glänzendes hervorgehoben. Und siehe da, unter dem Schlagworte תלתא קנא findet sich in dessen פחד יצחק eine höchst merkwürdige Abhandlung, die mit meinen Behauptungen vollständig übereinstimmt. Ich halte es für wichtig den Artikel vollinhaltlich wiederzugeben; er lautet (nach den einleitenden Citaten aus Talmud und Codificatoren):

ולי הצעיר המחבר קשיא על פרש"י ודעמיה דנראה דסברי דקנה הריאה הוא הקנה הנכנס בלב ובכבד. וכל חכם שיש לו קצת יד בלמוד חכמת הנתוח יראה בעיניו במעט עיון דלא היא. והמופת חותך הוא כי אחרי שתחתוך הכבד כולו ועורקו או סמפונו הגדול ותבדילנו מן הריאה, וכן אחרי שתחתוך ותפריש הלב כולו ועורקו הגדול מן הריאה עכ"ז הריאה תעלה בנפיחה; ואלו קנה הכבד וקנה הלב מתפצלים מקנה הריאה היה לו לרוח לצאת דרך שם אחרי הפרדם מן הריאה ונשארו שם נקבים נקבים נדולים גדולים. וכבר הראתי את הדבר הזה לרבנים גדולים ומובהקים והודו לדברי שקנה הריאה מתפצל ומתחלק לסמפונות וקנוקנות הנכנסים בתוך הריאה ואינם יוצאים מן הריאה כלל, והם מכניסים האויר והרוח לריאה ומוציאים האויר והרוח ממנו ואינם מביאים דם כלל; ואם בריאה נמצאו מזרקים ועורקים הדופקים ובלתי דופקים המביאים ומוציאים דם ולא אויר נמשכים מן המזרק הדופק הגדול ומן המזרק הבלתי דופק הגדול הנקרא קאווה [grosse Arterie u. Vene, cava], המביאים דם לכבד מן הריאה ומן הריאה ללב ומן הלב לריאה ולכל הגוף [Kreislauf] לא איכפת לן, ואין שייכות כלל לגרגרת ולסמפונות ולקנוקנות הריאה מן המזרקים האלה, ואינם שופכים זה לזה כלל; אם כן הקנה דפריש ללבא ולכבד אינו מן הגרגרת ולא מן הקנוקנות אשר בריאה כדסבר רש"י אלא מן העורק הגדול הדופק (Schlagader) ומן העורק הגדול שאינו דופק [Vene] ועל לשון הגמרא לא קשיא מידי דתלתא קני הוו קאמר האי כדיניה והאי כדיניה ולא קאמר דזה נמשך ומתפצל מזה. — וגם הרמב"ם הביא לשון הגמ" כן דכתב בפ"ו מה' שחיטה פסקא ה' וקנה הלב הוא המזרק הגדול שיוצא ממנו לריאה הרי הוא כלב ואם ניקב לחללו במשהו טריפה, דדייק מניה דדברי הגמ" יובנו על הקנה היוצא מן הלב לריאה אבל לא על קנה היוצא מריאה ללב כדברי רש"י זל. — ובפסקא ח' כתב קני הכבד והם המזרקים שבו שבהם הדם מתבשל, אם ניקב אחד מהם במשהו טריפה ובפ"ז מה' שחיטה פסקא א' כתב: והקנה שנקב מן החזה ולמטה במשהו טריפה והוא המקום שאינו ראוי לשחיטה בקנה למטה;

א"כ התלתא קני הללו להר"מבם אביר הרופאים והחכמים חכמי הנחוח לא שייכי זה בזה ולא ינקי ולא מתפצל זה מזה אלא כל חד וחד לחודיה קאי ודלא כרש"י, ועיין היטב בראיית עינך ובתבונת שככלך ותמצא כדברי. — ובשנת תפ"ב מעלת החבר ר' שמשון חיים נחמן מעיר מודנא היושב בעיר מנטובה ויצק מים על ידי מעלת הרב כמה"רר דוד פינצי שאל ממני בשם מעלת רבו הנ"ל ובשם כל בני הישיבה הכללית של מנטובה לשלוח שם דברי אלה למען יעיינו בהם ויוכיחו בנסיון אם האמת אתי אם לא; ואני שלחתו את הדברים הנ"ל כתובים באגרתי וחליתי פניו למען יבקש ממעלת הרב הנ"ל ובני ישיבתו, לאשר ולקיים בחתימתן את דברי אם כנים הם. — וזאת היתה תשובתו אלי, כתובה ביום י"ז לולי"ו התפ"ז. „ביום אתמול באו על הנסיון על פירוש גמרת חולין ואחרי ההתבוננות הראויה דקה מן הדקה כולם כאחד באין מנגד קיימו וקבלו פירוש מעכ"ת הנכון והישר, ובקשתי מאת האדונים האלה לקיים בכתב ידם את דברי כבוד תורתו והם ענו כולם כאחד ואמרו כי דברי מעכ"ת הנבונים אינם צריכים חזוק ובפרט אחר שהנסיון מוכיח בפירוש אמרי יושר של כת"ר כי על כן לא ייראו מכל מנגד ולא תוסיף כוח חכמת מעכ"ת בקיום בכתב ידם בדבר אשר עין בעין נראה דהוא האמת בעצמו ואין מחלוקת; ואעפ"כ לא נמנע מעלת הרב כמהר"ר דוד פינצי לתת תשואות חן חן למעכ"ת מחדש על כל החדרה אשר חרד עליו ואמר לי לכתוב בשמו הדברים האלה הבאים בשולי האגרת ועוד כי כמהר"ר אבי עד שר שלום באזילא נר"ו . . . העיד כי כמהרר"ו בריאל זצוק"ל גם הוא הבין הנמרא כאשר הבין מעכ"ת ופירש כמותו והרה נרח ברחוקים רבים לישב דברי רש"י למען לא ינגד הדבר הנראה בנסיון וכו'.

עבד. מעכ"ת הנכנע ומחוייב מאד מאד שמשון חיים נחמן." — ואלה הדברים אשר דבר כמהרר דוד פינצי: דברי מעכ"ת הם כולם נכוחים למבין והם האמת בעצמו ואף לשון התלמוד הוא יותר מדויק לפי דבריו דאם האמת שיהיו כולם מתפצלים דוקא מאחד לא הול"ל תלתא קנה הוו אלא חד קנה הוה ומתפריש לתלתא; אלא ודאי דפשטא דתלמודא לומר דתלתא קני הוו, נפרדים זה מזה ואין כאן מקום לטעון. וכל זה מחוייבים אנו להבין מלשון רש"י ז"ל ולומר דמתפצל שאמר לאו דווקא אף כי הוא רחוק מאד; דח"ו לומר שרש"י טעה בדבר פשוט כזה. ומעכ"ת חכם וחכמת אדם תאיר פניו לעד.

Nach all diesem möchte ich die fragliche Raschistelle zu Chullin 45 b [die auch zu Alfasi z. St. citirt ist] für unecht halten.

Zum Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim.

Von

Dr. H. Brody.

Die Araber zollten den Gedichten ihrer alten Meister eine solche Verehrung, dass sie unter keinem Umstande von

ihrem Stile abweichen wollten. Jede Idee, jedes Bild, jede Redewendung, einmal in den Muallakât oder der Hamasa gebraucht, war ihnen heilig und durfte in den poetischen Erzeugnissen der Spätern nicht fehlen. „Die überschwängliche Bewunderung", sagt v. Schack [1]), „welche diesen Gedichten in Andalusien gezollt wurde, die Fluth von Nachahmungen, welche sie hervorriefen, veranlassten den Anthologen Ibn Bessam zu der unmutig spottenden Äusserung, die ewige Wiederholung des schon so oft gesagten sei langweilig". Der genannte arabische Schriftsteller macht darauf aufmerksam, dass „jenen alten Dichtern viele schöne Gedanken fremd geblieben seien, sie hätten den Spätern noch manche, von ihnen nicht behandelte Stoffe übrig gelassen".

Wie vieles Andere, haben die hebräischen Dichter der spanisch-arabischen Periode auch diese Verehrung des Alten in der Poesie von den Arabern übernommen. Hat einmal ein Gedanke in diese Literatur Eingang gefunden, so wurden die Dichter nicht müde, ihn in den verschiedensten Variationen zu wiederholen. Die „Trümmer der Wohnung Chaula's" spielen auch in der hebräischen Poesie eine recht respectable Rolle, nicht minder die „dunklen Locken" und das „hellstrahlende Antlitz", die „Tag und Abend machen" [2]). Das mag manchmal langweilig sein. Aber auch dieser Umstand hat neben den Schattenseiten seine Lichtseiten. Wir leben unter anderem Himmelstrich, sprechen eine andere Sprache und sind Kinder einer andern Cultur. Unser Ideengang ist verschieden von demjenigen unserer alten Classiker. Wie nahe liegt doch die Gefahr, dass wir dort, wo ihre Gedanken unserem Ermessen nicht hoch genug oder nicht tief genug scheinen, durch eine kleine Aenderung in ihre Worte eine jener „vielen schönen Gedanken" hineintragen, die „ihnen fremd geblieben" sind, die sie den Spätern zur Behandlung „übrig gelassen" haben! In bester Absicht natürlich, aus lauter Verehrung — und doch dürfen wir unsere Dichter nicht besser machen, als sie waren! Vor diesem Fehltritt kann uns nur die Heranziehung einer Anzahl von Parallelstellen bewahren, aus denen wir die Ueberzeugung gewinnen, dass nun einmal ein unserem Geschmacke weniger entsprechender Gedanke unsern Grossen unterlaufen ist.

---

[1]) Poesie und Kunst der Araber I, 90.
[2]) Vergl. Egers in Grätz Jubelschrift S. 120 ff.

In dem in der Ueberschrift genannten Epigramm singt Jehuda ha-Lewi:

הַשָּׁם לֵילוֹתַי שְׁמוּרִים
וּבְעֵד חָלְיִי דמעי לשון

Die letzten Worte vocalisirt Harkavy[1]): דִּמְעִי לָשׁוֹן. Da diese Vocalisation einer Erklärung dringend bedürftig ist, Harkavy aber eine solche nicht bietet, ist man berechtigt anzunehmen, dass hier ein Druckfehler vorliegt. Ich habe[2]), entsprechend der Auffassung, die im Folgenden dargelegt werden soll, דִּמְעִי לָשׁוֹן vocalisirt. In seinem Aufsatze über unser Gedicht[3]) meint nun Kaufmann, dass über die Schwierigkeiten dieses Verses „auch die Handreichungen der Vocalisation" nicht hinweg helfen. Denn ob wir mit Harkavy's Ausgabe דִּמְעִי לָשׁוֹן oder mit Brody דִּמְעִי לָשׁוֹן lesen, so giebt doch weder die Uebersetzung: Thränen der Zunge noch die: meine Thräne als Zunge oder Sprache, einen annehmbaren oder vollends befriedigenden Sinn". Die ganze fragliche Zeile „in der Gestalt, in der sie überliefert ist und weiter von Ausgabe zu Ausgabe sich fortzuerben droht", erscheint K. wie ein „unbändiger Renner", den Jehuda Halevi „auf der Wildbahn laufen lässt".

In der ihm eigenen geistreichen Weise emendirt nun K. das durch Handschriften und Drucke gesicherte חָלְיִי in לְחָיִי, fasst דִּמְעִי לָשׁוֹן als eine Genitiv-Umstellung auf und erklärt: „In qualvoll bangen Nächten betrifft sich der Dichter darauf, wie da, wo er die Wangen, wo er sein Angesicht zu fühlen meinte, ein Meer von Thränen fluthet, die der sehnende Gedanke an den Freund ihm abgepresst hat".

„Ob um ihn gewacht ich Nächte,
Auf den Wangen Thränenwogen,"

so übersetzt K. den ganzen Vers. Wahrlich, ein herrlicher Gedanke, eines grossen Dichters würdig — einer der „vielen schönen Gedanken", die den alten Dichtern, unter ihnen auch Jehuda ha-Levi, „fremd geblieben" sind! Was der Dichter, meines Erachtens, sagen wollte, ist, in's Prosaische übertragen: Den Trennungsschmerz (חָלְיִי = Hohel. 2,5) bekundet die Thräne meiner Augen, sie ist ein sprechender Zeuge für den Schmerz den die Trennung von ihm mir verursacht.

---

[1]) ר' יהודה הלוי (ed. Achiasaf) I, 129.
[2]) Dîwân I, 68.
[3]) Oben S. 612 ff.

Was Jehuda ha-Levi hier sagt — mag der Gedanke seiner würdig erscheinen oder nicht —, das hat er auch sonst wiederholt zum Ausdruck gebracht. So z. B. in dem Verse[1]):

אֶצְפְּנָה אוֹנִי אַךְ לְשׁוֹן דִּמְעִי יְעַנֶּה בִי

„Wohl verberg ich meinen Schmerz,
Doch meiner Thräne Zung' verräth mein Herz".

אוֹנִי (man denke an בֶּן־אוֹנִי = Schmerzenskind, Gen. 35, 18) entspricht genau dem חֲלִיִּי (= Trennungsschmerz) unseres Verses. Die Begriffe von לְשׁוֹן דִּמְעִי und דִּמְעִי לָשׁוֹן[2]) decken sich. — Der selbe Gedanke kommt auch in folgenden Versen — die Worte sind hier andere — zur Geltung[3]):

דִּמְעוֹת הַחשֶׁק לֹא נְבָרוֹת
מַצְפּוּנֵי לֵבָב מְסַפְּרוֹת

„Nicht trüget des Liebenden Thräne —
Verkündend des Herzens geheimste Pläne".

Natürlich ist es nicht der Dichterfürst allein, bei dem wir diesen Gedanken verarbeitet finden. Auch bei andern Dichtern begegnen wir ihm oft genug. Am häufigsten bei Moses ibn Esra, aus dessen leider immer noch „handschriftlichen" Dîwân nur folgender Vers aufgeführt sei[4]):

וְעַל עֵינַי חֲמָסִי לֹא לִלְבִּי
וְהַדִּמְעָה לְשׁוֹן צֶדֶק לְרֹאִים

„Meinem Auge, nicht dem Herzen, gilt der Zorn,
Dessen Thräne — klare Rede, nicht verworren."

In anderen Variationen drückt Moses b. Esra diesen Gedanken aus im Tarschisch p. 46, 63, 64; auch in folgenden, wie es scheint verderbten Versen[5]):

חֲלָיִי ירפה אֶת־צְפוֹן לִבִּי
לָכֶם וְדִמְעִי יִהְיֶה אוֹתִי

Die Bedeutung von ירפה ist mir nicht klar; אוֹתִי = mein Wahrzeichen.

---

[1]) Dîwân I, 198.

[2]) Das Bild sollte nicht mehr befremden, als etwa das ihm ähnliche לְשׁוֹן בְּשָׂמִי רָכֵל (Dîwân II, 26), wo doch sicher an Meer und Meereszunge nicht zu denken ist.

[3]) Ibid. II, 24.

[4]) Dîwân Ms. N. 1 (Anf. הדמי תדרשו) Vers 11.

[5]) Tarschisch p. 59.

Aber lange vor Moses b. Esra und Jehuda ha-Lewi singt Samuel ha-Nagid [1]):

וְאֵיךְ יוּכַל אֱנוֹשׁ רִיבִי לְהַכְחִישׁ
אֲשֶׁר אֹמַר וְרִמְעָתִי מְעִידָה

Widersprechen meinem Wort wie kann des Gegners List,
Wenn des Auges heisse Zähr' mein treuer Zeuge ist.

Aus allem dem geht hervor, dass der von K. beanstandete Vers in der überlieferten Form einen oft wiederkehrenden Gedanken enthält. Und wird auch nur die Möglichkeit zugegeben, den Vers in der angegebenen Weise zu erklären, so muss jede Conjectur, und wenn sie noch so geistreich ist, mindestens als gewagt angesehen werden. [2])

Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josua Heschel in Wilna aus dem Jahre 1691.

Von
Prof. Dr. David Kaufmann.

Der Brief, den ich hier aus einem meiner handschriftlichen Sammelbände, vormals Cod. Mortara 50, zum ersten Male ans Licht ziehe, ist nicht nur als ein unbekanntes und unerwartetes Denkmal der Verbindung zweier der hervorragendsten Rabbiner ihrer Zeit von Interesse, sondern auch als erneutes Zeugniss des durch keine Entfernung des Raumes zu trennenden, über alle Grenzen und Schlagbäume hinweg seinen Weg suchenden und findenden jüdischen Zusammengehörigkeitsgefühles von typischer Bedeutung. 1691 findet Benjamin Cohen Vitali, der Rabbiner von Reggio Emilia, endlich Gelegenheit, durch einen Boten dem längst von ihm verehrten R. Josua Heschel in dem fernen Wilna sich mitzutheilen. Es war ein Schüler R. Heschel's; vielleicht einer jener Jünglinge, die wie nachmals Jekuthiel Gordon [3]) nach Italien, vornehmlich nach Padua zur Ausbildung in der ärzt-

[1]) Bei Harkavy, Studien und Mittheilungen Bnd. I, S. 11, Z. 9—10.

[2]) Was übrigens die „in der ganzen hebräischen mittelalterlichen Poesie erlaubte und viel gebrauchte" Genitiv-Umstellung betrifft (oben S. 615), so sei bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Erscheinung in der weltlichen Poesie der ältern spanisch-arabischen Schule nur äusserst selten zu begegnen ist.

[3]) Vgl. meine Ermittelungen in Revue des études juives XXIII, 256 ff.

lichen Kunst und zur Erlangung des medicinischen Doktorgrades zu pilgern pflegten, der sich in Reggio vor seiner Heimkehr nach Wilna noch von R. Benjamin Cohen in die von Hause aus ihm vertraute Kabbala tiefer einführen liess und jetzt zwischen seinen beiden Lehrern die Vermittelung als Bote übernahm.

R. Benjamin Cohen stand in seinem vierzigsten Lebensjahre[1]), als er, geistige Hülfe suchend, nach dem fernen Meister der Geheimlehre die Hand ausstreckte. Er hatte damals bereits acht Jahre lang das Rabbinat von Alexandria verwaltet und seither fast neun Jahre dem von Reggio vorgestanden. In dem Ausbau der Grundlagen begriffen, die er unter der Leitung seines Lehrers R. Mose Zacut gelegt hatte, bereitete er damals in stiller Emsigkeit die Werke vor, auf denen nachmals sein litterarischer Nachruhm sich aufbauen sollte. Neben der Kabbala, die seinem ganzen Leben die Richtung gab, waren es vornehmlich die Poesie und die Predigt, die seine Pflege erfuhren. Ganz in den Bahnen seines Meisters gehend, ward er früh der berufenste Fortsetzer R. Mose Zacut's, mit dem ihn über die Jahre hinaus, da er seinen unmittelbaren Unterricht genoss, ein inniges, von Verehrung und Liebe getragenes Freundschaftsverhältniss verknüpfte. Noch hat sich das Einladungsschreiben erhalten, mit dem er des Meisters persönliche Anwesenheit bei seiner Hochzeitsfeier erbittet; Zacut hat den Brief des Jüngers mit eigener Hand in sein eigenes Conceptbuch, den in meinem Besitze erhaltenen Diwan seiner Gedichte und Briefe, eingetragen. Er konnte dem so dringenden Rufe nicht folgen, aber ohne ein dauerndes Zeichen seiner Liebe sollte der Ehrentag seines Benjamin nicht vorübergehen; ein Hochzeitsgedicht zu Ehren Benjamin b. Elieser Cohen's mit Nechama Tochter Mose Cohens, nach der Sitte der Zeit auf einem von Randleisten eingefassten Foliobogen gedruckt, ein Einblattdruck meiner Sammlung, hat das Andenken dieser Familienfeier festgehalten und verherrlicht. In seinem Führen und Forschen folgte Benjamin Cohen unausgesetzt seinem Vorbilde. Sein Gebetbuch, wie er es sich aus dem Handexemplare Jakob Zemachs nach der Ueberlieferung R. Chajim Vitals eingerichtet hatte, war auch für den Jünger massgebend geworden[2]), der als

[1]) Nach der Vorrede zu גבול בנימין hatte er zu 24 Jahren am 1. Tage des Laubhüttenfestes 1674 sein Amt in Alessandria della Paglia angetreten, das er im Tammus 1682 mit dem Rabbinate vertauschte.

[2]) סדר תפילות עם שפר הכוונות מתוקנות ומקובלות ומוגהקות מסדור מע האלוף במוהר״ר

Mann und gefeierter Lehrer noch nicht aufhörte, den Meister in Mantua in allen Fragen der Geheimlehre, über jede fragliche Einzelheit in dem esoterischen Tiefsinn der Gebete und ihrer von R. Isaac Lurja sich herschreibenden Allegorese wie ein Orakel zu befragen[1]).

Dieser freigewählten und liebevollen Abhängigkeit von Zacut dankt Benjamin Cohen auch seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Dichtung, die ihm als einem denkwürdigen Mittelgliede zwischen Mose Zacut und Mose Chajjim Luzzatto noch gerecht zu werden hat. Von entschiedener poetischer Begabung und einer Beherrschung des Hebräischen, die ihn die alte Sprache der Propheten und Psalmendichter mit fast spielender Leichtigkeit handhaben lehrt, hat er von seinem in allen Künsten der Poetik und Metrik heimischen Meister neben der Ueberlieferung der Geheimlehre auch die Schönheit seines noch nicht von der Manier und Manierirtheit seiner späteren Fertigkeit verkünstelten dichterischen Stiles übernommen. Die Kabbala glüht in seinen Versen, ohne zu lohen und zu qualmen, der freie Erguss der Seele hat alle Schlacken, jeden fremdartigen Zusatz ausgestossen: der dichterische Gehalt seiner Verse kann mit den Poeten Spaniens wetteifern. Wie Zacut jeden Tag der Woche mit seinen Liedern verherrlicht hat[2]), die gleich den Hervorbringungen der besten Muster in Reim und Metrum, in Alphabetreihen und Akrostichen glänzen, so hat auch Benjamin Cohen in solchen poetischen Ausschmückungen des täglichen Gebetes mit dem Meister nachstrebendem Fluge sich versucht und an der edlen Einfalt seiner Dichtungen keine Einbusse gelitten, ob er auch, vom Geist der Kabbala erfüllt, selbst in das Erbstück aus der Schule der Araber, in seine Metra, den Tiefsinn jener Lehre hineingeheimnisst. Jesaja Bassano,

---

בנימן כהן נרו אשר העתיקם וקבלם מסדור של החכם הכולל ישר ונאמן המקו' האלקי כבו"הרר משה זכות נרו אשר באו לידו מסדור חמקובל הגדול הרב יעקב צמח זל איש ירושלים תובבא והוא העתיק רובם מסדור הנורא של בוצינא דנהורא עטרת ראשינו הוא הרר חיים ויטאל זלה"ה lautet der Titel dieses in meinem Besitze befindlichen Siddur (cod. Mortara 1), den 1683 Samuel David Ottolenghi geschrieben, von dem auch wohl die Titelumrahmung, die Zeichnung eines Portales, herrührt.

[1]) Der Briefwechsel zwischen Lehrer und Schüler ist neben den gedruckten Zeugnissen in אגרות רמ"ז aus zahlreichen Handschriften noch herzustellen.

[2]) Vgl. הן קול חדש (Amsterdam 1712), handschriftlich in dem Siddur Ottolenghis zum Theil erhalten und dem eigentlichen Gebetbuche vorangehend.

nachmals sein Schwiegersohn und Nachfolger im Rabbinate von Reggio, der Herausgeber dieser Poesieen[1]), hat als Schüler Benjamin Cohens den vom Meister auf ihn übergegangenen Sinn für wahre dichterische Schönheit und gereinigte Verskunst weiter auf seinen Jünger Mose Chajjim Luzzatto verpflanzt[2]), in welchem die hebräische Poesie Italiens in ihrer Verschwisterung mit der reichströmenden Geheimlehre ihren Gipfelpunkt erreichte.

Ganz seinen frommen Studien und der Heranbildung von Schülern hingegeben, zu denen Männer wie Josef Ergas, nachmals Rabbiner von Florenz, sich zählten[3]), sah Benjamin Cohen sein 78. Lebensjahr herankommen, ehe er im Jahre 1727 in Amsterdam in einem Foliobande „Benjamins eigenstes Gebiet“[4]), seine homiletische Kunst, enthüllte. Wie ein Symbol seines ganz in die Geheimlehre versenkten, in der Klarheit und Kraft seiner Predigt dadurch aber keineswegs beeinträchtigten Geistes zieht sich durch die Eingänge aller 172 Reden dieses Werkes das alte Kunststück, mit dem einst Maimûni an der Spitze seines Mischne Thora voranging, den vierbuchstabigen Gottesnamen den ersten vier Worten jeder Predigt akrostichisch einzuweben.

In seiner engeren Heimath hatte es freilich nicht erst seiner Bücher[5]) bedurft, um seinen Ruhm zu begründen. Längst war er nach nach dem am 1. Oktober 1697 zu Mantua erfolgten Tode seines Meisters R. Mose Zacut zum Rufe des ersten Kabbalisten und eines der durch Gelehrsamkeit und fromme Entsagung hervorragendsten Rabbiner Italiens gelangt. Als er in der Nacht auf den Sabbath des 4. Februar 1730 im Alter von vollendeten achtzig Jahren[6]) in Reggio vom Tode hinweggenommen wurde, da war die Trauer ob seines Heimganges in den Gemeinden Italiens eine allgemeine. Noch verkünden die Elegieen, die der Schmerz bei seinem Scheiden den grössten Meistern der hebräischen Poesie in seinem Heimathlande entströmen liess, in welchem Ansehen der Mann gestanden haben musste, um den so innige Todten-

[1]) Vgl. עת הזמיר Venedig 1707. S. auch Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 447.

[2]) Luzzatto nennt ihn תורת הקנאות, p. 94: מ"ו אשר באב גדלני הוא לבדו מאור עינ(ו)[י] ומשענת(ו)[י] הרב הגדול נודע בשערים כבוד מהור"ר יש עיה באסאן נר"ו

[3]) Vgl. Ch. J. D. Asulai שם הגדולים ed. Benjacob, I, 36.

[4]) גבול בנימין ein Folioband von 217 + 140 + 2 (unpaginirten) Blättern.

[5]) Vgl. Nepi in M. S. Ghirondi's תולדות גדולי ישראל p. 55.

[6]) Die Elegie Ulmo's giebt ausdrücklich an: תמנין חד שתין.

klage laut werden konnte. In gedruckten Flugblättern flogen die Zeugnisse des öffentlichen Schmerzes nach dem Brauche der Zeit durch das ganze Land. Aus dem Schoosse der Familie und der Schülerschaar liess R. Jesaja Bassano in wehklagenden Terzinen seine Leier ertönen[1]). Mose Chajjim Luzzatto, der in dem Heimgegangenen den Meister seines Meisters beweinte, lieh der allgemeinen Trauer Töne, wie sie, in freier Anlehnung an sein grosses Vorbild, Juda ha-Lewi, nur seine Muse fand. Abraham Cases, der Rabbiner von Mantua[3]), legte in einem durch den Druck vervielfältigten Klageliede ein Blatt der Anerkennung auf das frische Grab. Und Jakob Daniel Ulmo von Ferrara[4]), dessen „Hand" ich in seinem Liede richtig zu erkennen glaube, wand in dem Lieblingsidiom der Geheimlehre, in der Sprache der Engel und des Sohar, im gewandtesten Aramäisch einen Ruhmeskranz um die Schläfen des verblichenen Meisters[5]).

So stand also Benjamin Cohen auf der Kammhöhe des Lebens, als er R. Josua Heschel von Wilna sich näherte. Wunderbar genug erfahren wir da von ihm, dass er, der gehorsame Adept R. Mose Zacut's, der treue Depositar aller Ueberlieferungen der Kabbala in Leben und Lehre, in Bräuchen und Gebeten, seit Jahren die Meditationen R. Isaac Lurja's, jene Obertöne aus der Welt der Geheimnisse, die jeden Laut der Gebete in der Seele des Andächtigen mitschwingend begleiten sollen, beim Beten ausser Acht gelassen habe. Gestützt auf jenen Sendboten Palästina's und seiner Geheimlehre, der unter den Juden Italiens wie ein Vorläufer und Verkünder Sabbathai Zewi's erschienen war, jenes R. Nathan Spira, der 1667 in Reggio zu Grabe kam[6]), hatte er wie beim Posaunenschall der Heilsverkündung alle Trauer, die Israel bis dahin ausgefüllt, und mit ihr auch die mystisch sehnsüchtige Klangfarbe der Gebete abstreifen zu sollen vermeint. Ob er ihn selbst, halb noch ein Jüngling, kennen gelernt hatte oder die Verkündung nur der Ueberlieferung Anderer verdankte, es war ein Auflebsel messianischer Zeiten,

---

[1]) Abgedruckt in A. B. Piperno's קול עוגב (Livorno 1846) p. 66 b—71 a.

[2]) Ib. 2b—3a. Piperno wusste nicht, dass er die Elegie auf R. Benjamin Cohen in seine Sammlung aufnahm.

[3]) Nach einer Angabe von der Hand Mose Soave's am Rande von Benjamin's Einladung für Zacut in dessen Diwan f. 72 b.

[4]) Vgl. Kaufmann, Dr. Israel Conegliano p. 101, n. 3

[5]) Einblattdruck meiner Sammlung.

[6]) M. Mortara, מזכרת חכמי איטאליא p. 63, n. 2.

ein Nachhall sabbathianischer Erregung, was da in seiner Seele zitterte, als er von dem fernen Meister Aufschluss über die Richtung verlangte, die das Busswerk und die tägliche Andacht zu nehmen hätte.

Aber auch auf die Persönlichkeit des Befragten fällt ein Strahl von Licht aus dem Briefe des Fragestellers. R. Josua Heschel, der Enkel und Namensträger des sprüchwörtlich berühmten Talmudmeisters von Krakau, der Bruder R. Löbs, des späteren Rabbiners von Amsterdam, des Schwiegersohnes R. Zebi Aschkenasi's[1]), nachmals durch seine Frau Rösel der Schwager R. David Fränkels von Dessau und Berlin, des Lehrers Moses Mendelssohns[2]), scheint gleich seinem Grossvater[3]) der Pflege seines litterarischen Nachruhmes fast beflissen aus dem Wege gegangen zu sein. Um so ausgebreiteter war sein Ruf bei den Zeitgenossen. Aus Schülers Munde hatte der Rabbiner von Reggio von dem ausserordentlichen Manne vernommen, der das Ansehen seiner Familie noch durch den Glanz der eigenen Persönlichkeit zu erhöhen im Stande war. Ein Arzt aus Prag, Mose Burgau[4]), der R. Heschel persönlich kennen zu lernen Gelegenheit hatte, steigerte die andächtige Verehrung, die sich im Herzen R. Benjamin Cohens für den fernen Meister angesammelt hatte, zu ungemessener Bewunderung. Wollte er doch aus seinem Munde Enthüllungen über die Vergangenheit und Zukunft vernommen haben, die an eine Art von Allwissenheit streiften und in dem Rabbiner von Reggio das Verlangen rege machten, zu dem Gottesmanne zu pilgern und wie ein Orakel seine fromme Weisheit zu befragen. Was ihm selbst versagt war, das sollte ihm jetzt durch die Rückkehr eines beiden gemeinsamen Schülers in die Heimath möglich werden; wie durch eine Art von göttlicher Fügung war er da zu einem Boten gelangt, der zu dem angebeteten Zukunftsdeuter Kunde tragen sollte.

War es aber wirklich der Sohn R. Sauls von Krakau, oder nicht vielmehr der Kabbalist und Wunderthäter, der am 13. Mai 1700 verstorbene R. Heschel Zoref[5]), mit dem wir hier R. Benjamin in Verbindung treten sehen? Die Wage

[1]) J. Emdens מגלת ספר p. 65 f.
[2]) L. Landshuth תולדות אנשי השם p. 59, No. 8.
[3]) Ch. N. Dembitzer כלילת יופי II, fol. 63 b.
[4]) Vielleicht der Enkel des 1639 bereits in Prag Verstorbenen s. S. Hock. p. 37.
[5]) Gegen J. M. Zunz, עיר הצדק Anhang n. 32; vgl. Dembitzer, מפלת עיר הצדק p. 27 und Carmoly העורבים p. 31.

scheint nach allem Schwanken denn doch für den Rabbiner von Brisk und Wilna auszuschlagen.

Wie betagt auch immer R. Josua Heschel bei seinem Dienstag den 9. September 1749 in Wilna erfolgten Tode gewesen sein mag, sicherlich war er im Jahre 1691 ein in der Blüthe des Lebens stehender Mann, jünger jedenfalls als der mit demuthsvoller Unterwürfigkeit zu ihm emporblickende und bei ihm sich Raths erholende R. Benjamin Cohen. Es ist auch eine in jedem Betracht neue Seite, die uns diese Beziehung zu dem italienischen Fragesteller enthüllt. Weder von ihm selbst noch von seinen Vätern ist eine vorwiegende Beschäftigung mit der Kabbala, ein Ruf wunderwirkender Versenkung in die Tiefen der Geheimlehre bisher bekannt gewesen Selbst seine sonst von poetischem Schwunge befeuerte Grabschrift schweigt von dieser Seite in dem begnadeten Wesen dieser so reichen Persönlichkeit. Gleichwohl fehlt es aber auch aus der Folgezeit nicht ganz an einem Zeugniss, das uns die enge Beziehung R. Heschels zur Geheimlehre und ihren Tendenzen offenbart. Vier Jahrzehnte später erfahren wir aus dem Briefe Jekuthiel Gordons, des Schülers und Parakleten Mose Chajjim Luzzatto's, an seinen Meister in der Heimath [2]), was die Sinnesart und Richtung dieses Mannes gewesen ist. Denn niemals würde der junge Mediciner es gewagt haben, dem greisen Lehrer in so überschwänglicher Weise die Wunder von Offenbarung zu preisen, die dem Munde des 22 jährigen Paduaners entströmten, wenn er nicht die Stimmung und die Empfänglich-

[1]) S. J. Fünn, קריה נאמנה, p 110. Ich benutze die Gelegenheit, die schöne Inschrift von einer Entstellung durch einen offenbaren Lesefehler zu reinigen. Die 2 ersten Zeilen lauten:

אבל עשי לך ומספד מרורים
אחרי רבי שהלך לבית שערים

Der Ringelreim, der den Schluss jeder Zeile mit dem Anfang der folgenden verkettet, wie der Sinn des Verses fordern gebieterisch, dass statt des unmöglichen אחרי das allein hier bedeutungsvolle מרורי, wie sicher auf dem Steine steht, eingesetzt werde: Die Trauer um R. Heschel soll der um R. Jehuda den Fürsten gleichen. Zur Biographie R. Heschels möchte ich noch bemerken, was bisher nicht beachtet worden zu sein scheint, dass er wie sein Vater (vgl. Feinstein עיר תהלה p. 149) in Brisk als Rabbiner gewirkt hat. Während seines Aufenthaltes in Breslau (vgl. Brann in der Graetz-Jubelschrift p. 232, n. 2) führte er bereits diesen Titel, wie uns der Jerusalemer Josef b. Mardochai Cohen in דברי יוסף (Venedig 1714) f. 4 b mittheiit: ובהיותי בברעסלא מתארח בבית הרב הגדול אב"ד ור"מ דק"ק בריסק דליטא כמוהר"ר יהושע העשיל ז"ל הרב הגדול כמוהר"ר שאול אב"ד ור"מ דק"ק קראקא שמעתי ממנו דבר אחד.

[2]) J. Emden תורת הקנאות, ed. Lemberg, p. 92.

keit in ihm vorausgesetzt hätte, die der Aufnahme solcher Wundermähren günstig ist. Auch die Bemerkung, dass Mose Chajjim Luzzatto über den „Irrthum" Sabbathai Zewi's sich ausgesprochen habe, zeigt nur zu deutlich, wie oft zwischen dem Meister der Geheimlehre in Wilna und seinem jetzt in Padua weilenden Jünger von diesem so plötzlich und so traurig niedergegangenen Meteor der Kabbalisten die Rede gewesen sein muss, und dass diejenigen nicht so übel berathen waren, die von dem Fortsetzer des Sohar eine neue messianische Bewegung befürchteten, die besser im Keime zu ersticken war. In diesem Sinne thut sich zwischen dem Briefe R. Benjamin Cohens und dem fast vierzig Jahre später geschriebenen Jekuthiel Gordons an R. Heschel ein Zusammenhang auf, der das lange Nachzittern der sabbathianischen Bewegung historisch beurkundet.

אגרת ששלח כמוהר"ר ב"ך נר"ו לכמוהר"ד העשי"ל נר"ו

הכל צריכין למארי חיטייא דנהירין ליה שבילי דשמיא בחד מן קאמייא בוצינא קדישא ואוירא דכיא נ"י פ"ה ע"ה האשל הגדול אשר ברמה נחל נובע מקור חכמה כבוד מעלת רום אדוננו כמוהר"ר העשי"ל נר"ו יאיר כפני המה, וירבו ימיו על האדמה, אבי"ר:

באתר דזקוקין דנור ובעורין דאשא מתמן נפקין ובבוצינא דקרדינו(ר)[ת]א[1]) דאפיק זיקין בזיקין מאן עייל ומאן ספין ומאן רקיע[2]), על מנת שיעלה לרקיע האמנם הציקתנו רוח בטננו לעשות רצון קוננו כאשר שמענו את שמע שלומו בי החל רוח ה' לפעמו ועל אחת כמה וכמה בבא אלינו איש חיל רב פעלים, אשר בחורת אמת יגבר חיילים וביתרון הכשר חכמה, עוב את ביתו נטש את נחלתו לשתות בצמא דברי חבמים בנחת נשמעים, ובמסמרות נטועים, הוא האיש הלזה ההולך להקביל הדרת פני מעב"ת אשר גם מפיו ישמע את כל הקורות אותנו, ויהי בבואו אל מחננו והאיר אל עבר פנינו טוב כוונתו ורוב השקו לשמוע בלמודים חבו ממתקים וכלו מחמדים המתקנו סוד עמו והתחלנו לגלות אליו אשר חננו ה' זה כמה שנים אשר מצאנו ויגענו מפי ספרים ומפי סופרים ומשנים, רזין דאורייתא, וקשר דמהימנותא, דברים שבקדושה, ותורה חדשה, דאתמרו מפה קדוש רעיא מהימנא, בשרא שמינא[3]), אתבלא דרחמנא, לקיים מה שנא' דע אלקי אביך ועבדהו עבודה נאמנה, ולא נהיה באנשים ההולכים באפילה, לא ידעו ולא יבינו איזו דרך סלולה, אז שמח לבו ויגל כבודו ויאמר אלינו אך זה היום שקויתיהו, בקשתיהו וגם מצאתיהו ואלה איפוא הם מהני מילי מעלייתא, דמתאמרן מהאשל הגדול מארי דחכמתא ובל רז לא אנים ליה עמיקתא דמסתרתא, וסיפר לנו דברים נוראים אשר מדברות קדשו נשמעים ונפלאים, יצתה נפשנו בדברו, ואמרנו מי יתן לנו אבר

[1]) Nach dem Sohar Anf.; vgl. Lonsano מערך, ed. Jellinek, p. 94
[2]) Moëd k. f. 28 a.
[3]) Baba b. f. 22 a.

ביונה, עד שנאות לאורו, ונשמע את הקול מדבר אלינו בהלו נרי, האמנם רב עסקי ציבור וצרכי רבים אשר על שכמנו, לא יתננו השב רוחינו ולצאת ממקומנו אלקיו בקרבו הוא יהיה שליח מצוה להקריב מנחת ביקורים, בפרשת אלה הדברים, אשר באמת ובאמונה נאמרים, למען מפיו ישמע ויושיע, ונפשות אביונים ישביע ובמידה נסה שפע שבע רצון ישפיע, כי נכספה וגם בלתה נפשנו לדעת חכמה ומוסר, למען נדע את הדרך אשר נלך בה ונבשר ולא נחסר, זאת היתה בוונתינו כל ימי היותנו, ושרחנו הרבה, לדע פרטי הדברים, המאירים לארץ ילדרים, והנה זה כבר ימים בא אל בית מלונינו הרופא במוהר"ר משה בורגי מפראג ומפיו שמענו כי בא אל מחנהו הקדוש והגיד לו את כל אשר שאל מאתו, ונם על הקורות אותם לעבר ולעתיד, אשר על כן קמנו ונתעודד להשתחוות מרחוק רום הדרת יקרת פני מעב"ת ואחלינו יבונו לפניו נא בלשון בקשה אל יסתיר פניו ממנו ואל ישיב פנינו ריקם, רק ענותו תרבנו להודיע לנו בחינת נפשנו רוחינו ונשמתינו ומילתא בטעמא לבלהו הרפתקי דעדו עלינו עד היום הזה, בעבור נדע לתקן את המעוות וכל הדברים אשר יעברו עלינו ועל כל יוצאי ירכינו ולתת תיקון כולל ופרט על בלנו, ולהדריכנו בדרך ישרה, ברצון אבינו שבשמים, על הכל להאיר עינינו בתורתו, ולהשפיע עלינו מחכמתו, ובפרט בסוד התפלה והכוונות והיחודים המצטרכים בימים האלה ובזמן הזה, כי זה כמה שנים אין אנו מכוונים בכוונות האר"י זלה"ה ותלמידיו בעבור אשר הונד לנו מפה קדוש מהר"ן זלה"ה שאין לכוין בהם יען כי כבר קמה שבינתא מעפרא, ואין אתנו יודע עד מה, ובעבור זה אין לבבות על החרבן, ולומר קינות, ועל הכל צריכי' אנו למודעי ובאשר ישמע בפרטות מאת מע' המוביל הלז, כי אליו מסרנו פרטי הדברי' למען לא נהיה לטורח על מעב"ת והוא רחום יכפר עון אם יצאנו [חוץ] למחיצתנו יושיט לנו את שרביט הזהב חוט של חסד אשר בידו, מעשה ידיו להתפאר, ויניד לנו את דרכנו אשר בה נלך לבטח, ומה שאין אנו יודעים לדבר ולכתוב באגרתנו ימלא אדונינו את כל משאלותינו, וברוח קדשו ימלא את חסרונינו ורוח מבינתו יענינו בצאתנו בורעי' ומשתחווי' ומודיו ובעיני עבדים אל אדוניהם עינינו תלויות עד שיחננו, נשמעה מה ידבר' שלו', כי ידבר אני הוא הכותב ובא על החתימה ארם להבל דמה, עפר מן האדמה, בנימין בכמר אליעזר כהן ז"ל פה רייניו סדר כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע שנת ולירושלים מבשר אתן:

לדזיו ליה כבר ביתיה, ונהורא עמיה שריא, גדולים מעשיו בר' חייא, ונבעין מניה נחלייא במילי דעתיק יומיא, ורזין דרזיא שפר קדמוהי להחויא, רעיא מהימנא, ושלוחא דרחמנא נ"י פ"ה ע"ה במוהר"ר העשי"ל נר"ו מאיר ווורח

בק"ק וילנא יע"א

Besprechungen.

Bibliotheca Friedlandiana. רהלת משה אריה ליב פרידלאנד, רשימת כל הספרים העברים, נדפסים וכתבי יד הנמצאים באספת־פרידלאנד באוצר מוזעאום האזיאטי של האקאדעמיא למדעים. מחב' א'ב'ג' כוללת ספרי דפוס אות א'ב'ג'ד', ערוכה בסדר א"ב בהוצאות

המאסף ובקודת הדירעקטאר של המוזיאום, תחת השגחת הערום' דניאל חוואלזן מאת שמואל ווינער. Auch unter dem Titel: Catalogus librorum impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico imperialis academiae scientiarum Petropolitanae asservatorum. Opera et studio Samuelis Wiener. Fasc. I. II. III. Petersburg, 1893—97. Heft I: (2), IV, 126 u. (4) SS. Heft II: XII, II, (2) u. S. 127—224 + (2) SS. Heft III: (2), S. 225-316 + (2) SS., 4.

Den jüdischen Bücherfreunden der Vor- und Neuzeit [1]) reiht sich in unseren Tagen würdig Herr Leo Friedland [2]) in St. Petersburg an. Seinen Sammeleifer erweckte zuerst der sehnliche Wunsch, Material zur Geschichte seiner Ahnen, die im Herbst 1659 in dem Städtchen Rosinie, der alten Hauptstadt Samogitiens, als Glaubenszeugen gefallen sind, herbeizuschaffen [3]). Als dann die Zahl der Bücher stetig unter seinen Händen wuchs, reifte allmählich in ihm der Plan, eine möglichst vollständige Sammlung derjenigen handschriftlich und gedruckt erhaltenen litterarischen Erzeugnisse, die von Juden herrühren oder auf das Judenthum Bezug haben, zu dem Zweck anzulegen, um eine gediegene Grundlage für eine wissenschaftliche Bearbeitung der inneren und äusseren Geschichte seiner Glaubensgenossen in seinem Heimatlande zu schaffen. Durch jahrelange opferfreudige Bemühungen gelang es ihm, seinem Ziele nahe zu kommen und einen Schatz von 13—14000 hebräischen Büchern, darunter 32 vor 1500 gedr. Incunabeln [4]), und etwa 1000 handschriftlichen Werken in mehr als 300 Bänden zu erwerben. Den Grundstock bildeten vornehmlich die Sammlungen, die von Isaak Baer Bampi [5]) und Elieser Lipman Rabinowitz [6]) in Minsk und von Schemarja Zuckermann [7]) in Mohilew herrühren. Dazu kamen Ergänzungen aus dem Nachlass David Slucki's [8]), Abraham Barel's [9]) und Mendel Landberg's, soweit sie noch aufzutreiben waren, ferner aus dem Besitz S. J. Fünn's fünfzig werthvolle Handschriften und zahlreiche seltene Bücher [10]), sodann aus dem Besitz eines nicht genannten

[1]) Ein Verzeichniss derselben s. bei Zunz, z. Gesch. u. Litt. 230 ff., Fürst, Bibl. judaica III, S. IX ff. Bibl. Friedl. I, Nr. 985 A.

[2]) Mosche Arjeh Loeb, geb. 1. Schebat 586 = 9. Januar 1826. Die gesammten Nachrichten über ihn und die Entstehung seiner Büchersammlung nach den Einl. Wieners zu Heft I u. II des vorliegenden Katalogs.

[3]) המליץ, Nr. 31 vom 6/18. Febr. 1892. Vgl. ד 2388 des vorl Katal. Ein gemalter Stammbaum aus dem Nachlass der am 3. März 1891 verstorbenen Frau Landrabbiner Eva Tiktin geb. Klaczko, der auf diese Märtyrer zurückgeht, befindet sich augenblicklich in meinen Händen.

[4]) Die Bibliothek des hies. jüdisch-theologischen Seminars besitzt deren 49 in 57 Bänden, darunter 5 Doubletten. Von den hier aufgezählten (Heft I, S. I f.) besitzt sie 7 (die Nummern 13. 16. 19. 27. 30. 31. 32) nicht.

[5]) Er starb am 28. Adar 648 = 11. März 1888; vgl. המליץ, Nr. 53 des Jahrg. 1888 u. א 377 u. 985 des vorl. Kat.

[6]) Er war Schächter in Minsk u. st. im Marcheschwan 647 = Novbr. 1886. Vgl. המליץ, Nr. 147, d Jahrg. 1886.

[7]) Er st. 1879. In seinem Besitz befanden sich die Bücher R. Elia Wilna's u. seines Sohnes R. Abraham, sowie diejenigen R. David Luria's aus Bychow.

[8]) St. 10. Kislew 650 (= 3. Dcbr. 1889).

[9]) Vgl. ג 1851. Das seltene גבעת המורה ס' besitzt auch die Sem.-Bibl aus dem Dr. Beerschen Nachlass.

[10]) F. starb 22. Decbr. 1890. Die Handschriften stammen meist aus dem Nachlass Salomon Dubno's.

Anhängers des Chassidismus eine reiche Sammlung kabbalistischer und chassidischer Litteratur und aus der Hinterlassenschaft Michael Levy's in Inowrazlaw dessen Sammlung von Bibelausgaben, und endlich etliche Tausend Bücher aus R. N. Rabbinowicz's Katalogen 9—15. Diesen ganzen Bücherschatz[1]), an dessen Vermehrung und Vervollständigung Herr Friedland noch immer rastlos fortarbeitet, bot er unter gewissen Bedingungen dem Asiatischen Museum der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg als Geschenk an. Die Akademie ging auf die Bedingungen ein und übernahm am 28. Febr. 1892 seine Büchersammlung als eine besondere Abtheilung, die für alle Zeiten den Namen des Stifters tragen soll. Gleichzeitig wurde der Friedland'schen Bibliothek der gesammte hebräische Büchervorrath der Akademie, rund 10000 Bände, darunter namentlich die Pflichtexemplare aller seit 1811 im russischen Reiche in hebräischer Sprache erschienenen Veröffentlichungen, einverleibt. Dazu sind bis 1896 noch 3000 während der letzten vier Jahre in Russland gedruckte hebräische Bücher hinzugekommen.

So nimmt gegenwärtig die Friedland'sche Bibliothek mit ihrem Bestande von etwa 27000 Büchern einen der ersten, wo nicht gar den allerersten Platz unter den hebräischen Büchersammlungen[4]) ein. Nahezu vollständig werden wahrscheinlich die im Laufe dieses Jahrhunderts im russischen Reiche erschienenen Hebraica vorhanden sein. Sie bilden zugleich den wesentlichsten Theil der hier zum ersten Mal verzeichneten Bücher. Es giebt deren allein 417, deren Titel mit Aleph, und 368, deren Titel mit Beth beginnt. Nur 43 davon gehören der Zeit vor 1800 an[2]), und nur sechzehn[3]) von diesen 43 fehlen in Benjacobs Ozar ha-Sepharim. Dieser Reichthum an Büchern, von denen nur ausnahmsweise vereinzelte Exemplare nach dem europäischen Westen gelangen, gewährt einen kulturhistorisch sehr interessanten Einblick in das moderne Geistesleben der russischen Juden. Zunächst überrascht die Vielspältigkeit und Mannichfaltigkeit der bearbeiteten Wissensgebiete. In

[1]) Nicht wenige davon sind durch die handschriftlichen Eintragungen und Noten, welche die Vorbesitzer hinzugefügt haben, besonders werthvoll. Als solche Vorbesitzer werden von Wiener u. A. aufgezählt: Chajjim Joseph David Asulai, Eljakim Carmoly, Mose Chalfan, Akiba Eger, Abr. Graziano, Wolf Heidenheim, Daniel Itzig, Hirschel Lewin, David Luria, Ephr. Sal. Margulies, Jos. S. del Medigo, Berisch Meisels, Simson Cohen Modon, Sam. Oppenheim, Michael Sachs, Samson Wertheimer u. Elia Wilna.

[2]) Das britische Museum besass beim Abschluss des Straalen'schen Katalogs 1892 nur 22550 hebräische Bücher.

[3]) Es sind, wenn ich nichts übersehen habe, folgende: aus dem Jahre **1640** Nr. 2030, **1647** (?) Nr. 2543, **1725** Nr. 478, **1726** Nr. 1560, **1729** Nr. 2092, **1739** Nr. 1108, **1742** Nr. 470, **1743** Nr. 664, **1747** Nr. 1474, **1752** Nr. 559, **1757/8** Nr. 532 u. 1326, **1766** Nr. 1759, **1767** Nr. 442 u. 443, **1768** Nr. 775, **1774** Nr. 1648, **1780** Nr. 477, **1782** Nr. 1112, **1783** Nr. 914 u. 1014, **1785** Nr. 1038 u. 2461, **1788** Nr. 1533, **1789** Nr. 227 u. 2547, **1790** Nr. 333 u. 680, **1791** Nr. 157 u. 826, **1793** Nr. 1471, **1794** Nr. 76, 417 u. 585, **1796** Nr. 65, 479 u. 2513, **1797** Nr. 2561, **1798** Nr 560, 1120 u. 2564, **1799** Nr. 49, 1203, 1657 u. 2444 und s. a. die Nummern 915 u. 2093.

[4]) Beiläufig auch ein Beweis für die peinliche Sorgfalt, mit der Benjacob und seine Vorgänger gearbeitet haben. Es sind folgende Nummern: 417, 477, 478, 479, 664, 775, 914, 915, 1112, 1326, 1474, 1560, 1657, 2461, 2547 u. 2561.

stetig wachsender Anzahl überwiegen allmählich die Schriften, welche Bildung und Aufklärung und nützliche profane Kenntnisse in populärer Form verbreiten wollen. Daneben erscheinen in stattlicher Anzahl, ziemlich gleichmässig über den ganzen Zeitraum vertheilt, Forschungen, welche die Bibel, den Talmud und Midrasch und die halachischen Codices ganz nach der herkömmlichen scholastischen Schablone behandeln. Dazu kommen namentlich in neuerer Zeit, aus den letzten 3—4 Jahrzehnten, immer zahlreichere Schriften, die der exacten Wissenschaft, besonders geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen, Dienste zu leisten bestimmt sind. Nur schade, dass es selbstverständlich an einem irgend zuverlässigen Maassstab fehlt, um die Wirkung dieser massenhaften Production und den Umfang des Leserkreises, den die einzelnen Veröffentlichungen finden, mit einiger Sicherheit abzuschätzen.

Der hervorragenden Bedeutung der Bibliothek entspricht durchaus die ausserordentliche Sorgfalt bei der Verzeichnung dieses Bücherschatzes. Die bibliographische Wissenschaft darf es, wie die vorliegenden ersten drei Hefte des Kataloges beweisen, als einen grossen Gewinn ansehen, dass das Asiatische Museum auch nach der Richtung hin Herrn Friedland zu Willen gewesen ist, dass sie seinen bisherigen Bibliothekar, Herrn Samuel Wiener, der seit Jahren dem Stifter bei der Auswahl und dem Ankauf der Bücher zur Seite gestanden hat, die Anfertigung des Verzeichnisses übertragen hat Seine Leistung steht durch ihre Gründlichkeit, Zuverlässigkeit und gediegene Knappheit den Arbeiten Steinschneiders, Zedners und Roests würdig zur Seite. Der Vf. ist bei der Anlage des Verzeichnisses der zuerst von Zuckermann angewendeten und später von Róest verbesserten Methode gefolgt und hat sogar den Rahmen der Beschreibung des Buches noch erweitert, indem er nicht nur die Angabe über die Lettern, mit denen das Buch gedruckt ist, hinzugefügt, sondern auch mit geschickter Benutzung der Wendungen des Autors zuverlässige Mittheilungen über den Inhalt und die Eintheilung des Buches und über den Lebensgang des Verfassers in die Wiedergabe des Titels verflochten hat. Nicht selten sind dabei seine Artikel zu vollständigen Monographieen über die Druckgeschichte eines Werkes ausgewachsen; vgl. die Artikel באר משה (1043/4), בחינת עולם[1]) (1102—1147), ברית חדשה (1609—1644), ברכת המזון (1669—1734) u. גדלת משה (1879—1891). Bedauerlich ist ein anderes Moment. Leider hat sich der Vf., und zwar wahrscheinlich gegen seinen Willen, veranlasst gesehen, bei den Approbationen das genaue Datum und die näheren Angaben über den Wohn- und Aufenthaltsort der Approbanten, die Roest in so dankenswerther Weise aufgenommen hat, fortzulassen. Die geringe dadurch gewonnene Raumersparniss, auf die es bei der sonstigen vornehmen Ausstattung des Buches nicht hätte ankommen dürfen, wiegt bei weitem den Schaden nicht auf, den die zuverlässige litterarhistorische Benutzbarkeit der Daten dadurch erlitten hat. Es wäre erfreulich, wenn sich hier noch nachträglich eine Abhülfe schaffen liesse.

Was ich sonst an mehr oder minder geringfügigen Berichtigungen[2])

[1]) Wiener kennt 67 Aufl. dieses Büchleins, von denen die Bibl. Friedl. 46 besitzt. Die Bibl. d. hies. jüd. theol. Seminars besitzt deren 21, darunter 5, die bei Friedl. nicht vorhanden sind.

[2]) Einzelnes hat bereits der Vf. selber in dem Exemplar, das er mir zugestellt hat, berichtigt. Ich notire es hier: א 133, Zl. 1 lies: אגודה משלשה. — א 135, Zl. 1 lies: (אגרה ישנה · · · · דמר יעקב. — · · · · א 143,

bei der Benutzung des Katalogs und bei der Vergleichung der Beschreibung mit den Exemplaren der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars[6]) notirt habe, stelle ich hier zusammen. Da jeder, der mit Katalogisirungsarbeiten einigermassen Bescheid weiss, mir zugeben wird, dass selbst die peinlichste Aufmerksamkeit und die gewissenhafteste Correctur kein durchaus sicheres Schutzmittel gegen Irrthümer, Fehler und Versehen ist, so ist die folgende scheinbar lange Liste keineswegs geeignet die Arbeit des Vfs. herabzusetzen. Sie hat vielmehr nur den Zweck, seine Leistung der Vollkommenheit so nahe wie möglich zu bringen.

א **19**, Zl. 2 lies: ישראל בנימן ב"ר ישעיהו ב"ר ישראל חזקיה בסאן. — א **21**. Zl. 2. Die Vorrede zur 2. Aufl. ist vom חודש חשון התק"ם לפ"ג datirt. — א **24**. Zl. 1 hinter dem Namen des Verfassers steht auf dem Titelblatt noch מעיר זאמאמפין. — א **59**, Zl. 10 lies משה בן יוסף ohne Klammern. — א **63**, Zl. 9 lies: זלמן מג"ל. — Das. Zl. 12. Folgendes sind die Namen der zehn Vorsteher, die auch bei Roest fehlen und darum hier zu nennen gewesen wären: 1 יצחק בה"ר א"פ מלבוב 2 משה בר"י רו"ם מליסא 3 יוסף הלוי מקאליש 4 יהודה ליב בומהר"ם מקראמשין 5 יהודה ליב ב"ר יצחק אייזק מקראשין(!) 6 שלמה זלמן ב"ה מ"ו א"ם 7 צבי הירש ב"ר אשר אנשיל מקאליש 8 מאיר ב"ר יעקב מקאליש 9 יואל אברהם דוד ב"ר יצחק מלאסקי 10 פייבש ב"ר יסכר בער מלונשין. — א **65**, Zl. 2 lies: איינטיגין. — א **69**, Zl. 5 lies: מראפשווער und נידרענים (= Nieder-Ehnheim). — Das. Zl. 6 lies: נוגנהיים Es fehlen die Dajjanim: יוסף ב"ר לעמלי ווילשמאט, יצחק איצק ב"ר הירץ נעטר מפוסווילר היושב באוהל בה"מ במיץ, ישעכר בער בר מנחם מנלי אורי וויבש ב"ץ סופר סת"ם u. die Sopherim: פולדא, אלכסנדר ב"ר אליעזר ליברמן כ"ץ שמש ונאמן, יוזל בן יוקב לוי שמש ונאמן. — א **85**, Zl. 4. Der Drucker hiess Hillel b. Abr. Isaak דווארזעץ. — Das. Z. 6 lies: בצלאל בר"י משה הכהן מווילנא. — א **88**, Zl. 8. Es fehlen noch acht Unterschriften, die bei Roest S. 241 zu finden sind. — א **102** hinter לאסק (Zl 2) ergänze noch: בלאאמ"ז ה"ר שמעון. — Das. Zl. 4 fehlt die Approbation des R. מאיר צילך לאסק, die auf der Rückseite des Titelblattes steht. — א **104**, Zl. 4 lies: במאקא. — Das. Zl. 5 lies: מקאמארן. — א **112**, Zl. 12 lies: בספר"ם ורובין התת משא דמדינה דרמשטאט. — Das. Zl. 13 lies: נפתלי ב"ר יצחק כ"ץ. — א **143**, Zl. 1 lies: אגר וחבר . . . מהר"ד . . . — א **160** Das Buch ist ausserdem approbirt von den Parnassim: Isaac Vita Recanati, Paltiel Semah, Isaak Vais Villa Real, Moisè Córrea Belmonte in Livorno, 16. VIII. 1780 in spanischer Sprache. Die Angabe fehlt auch bei Roest, S. 872. — א **226**, Zl. 6 lies: ה"ר יחזקאל בר אברהם. — א **253**, Zl. 6 lies: ב' דחה"ם כבות תקפ"א. — א **261**, Zl. 4 lies: שפירינג. — א **266** lies: **124** Bl. — א **284** Dem Expl. fehlen (3) Bl. mit den Namen der Pränumeranten. — א **290**, Zl. 1 lies: הוא הנקרא קאפלמן בר פירוש ובאור לספר העיקרים להחכם ר"י אלבו. — Das. Zl. 2 lies: בן הרב . . . דוד [קרבפסח . . .] בונם סבריסק דקויא . . . — א **291**, Zl. 4 lies: ה) יעקב בר . . . ב"ץ . . . — Das. Zl. 6 lies: הראדישטש. — Das. Z. 14 lies: בנימן ב"ץ מפראג חו' בק"ק קובלענץ תנ"ט. וכעת אבדק"ק פפד"מ. ו) מאיר ב"ר בנימן וואלף מלובלין חו' בק"ק אפט תע"ז. וכעת אבדק"ק לובלין ז) בנימן צעיר וואלף בהרא"ש . . . . dementsprechend sind die folgenden Ziffern stets um 1 zu erhöhen. — Das. Zl. 17 lies; מקאליש ולע"ע פ"ו המדינה. — Das Zl 22 ist וואלטיש ein Druckfehler für וואלטש, d. i. Deutsch Krone, vgl. meine Gesch. d. Rabbinats in Schneidemühl, S. 112. — א **305**, Zl. 9 lies: 53 Blatt (statt (2) + 51 Bl.). — א **313**, Zl. 4 lies: ויהודה בן סג"ל. — Das. Zl. 6 lies: מאיר ב"ר שמחה. — Das. Zl. 8 lies: זלמן ב"ר אברהם. — א **326**.

Zl. 5 lies: 1525. — א 266, Zl. 2 lies: [1693 הנ"ג]. — א 411, Zl 13, lies: 32 (+ 4). 4°. — א 590. Zl. 2/3 lies: יב' פיוטים לרש"ג ולר"י הלוי. — א 610, Zl. 1 lies: אולם. — Im lat. Vorw. zu Heft I. Zl. 16 lies: inter quos membranei.

[6]) Sie besitzt 777 von den in den vorliegenden drei Heften verzeichneten 2575 Büchern.

Zl. 3 lies: מגריידינג נבד . . . מוהר"ר שמואל קאמניצר ז"ל ונבד . . . מוהר"ר שלמה סג"ל אבדק"ק לבוב . . . החן . . . הדיין מוהר"ר מיכל נאמן בן . . . מוהר"ר מענדיל ר' הירצש מלבוב זלה"ה. — Das. Zl. 6 lies: [ר' זלמן הענא] = הרז"ה. — א **335**, Zl. 8 lies: משה ב"ר אברהם ברודא אשר היה מאז אבדק"ק הענא ומצ"פ על ק"ק טיקטין והגליל ובעת אבדק"ק באמבערג והמדינה. — א **339**. Zl. 8 hinter וחבריו ergänze: יעקב ב"ר מאיר כנגוויטש, אליהו ב"ר משה אדם רפאל בונדי. — Das. fehlt vor Isr. Benjamin Bassan noch: הכהן דיין רק"ק ליוורנו. — א **350**, Zl. 5 lies: ארקיוולטו. — Das. Zl. 9: מהר"ש ב"ר אלחנן ארק' u. am Ende 212 (statt 112) Bl. — א **362**. Zl. 7 ergänze hinter וחבריו: „ישראל עפשטין, ליפמן שאבערנער" und hinter יבית דינו: „מאיר יהודה איסטרייך, יהודה סעמניץ". — א **399** (wofür 499 ein Druckfehler ist), Zl. 4 lies: בונן. Die neun fehlenden Namen bei Roest 817, der im Uebrigen nach den vorliegenden Angaben zu berichtigen ist. — א **463**, Zl. 1 lies: בנימן [ב"ר שאול]. Die der Sem.-Bibl. gehörigen Exemplare sind (1) + 55 + 18 + (1) + 10 Bl. stark, dazu noch (1) Bl. zwischen Bl. 14 u. 15 von Th. II. Auf dem unpaginirten Bl. vor Th. II noch 3 Approbationen vom Jahre 1753 von Samuel Heilmann in Metz, Isaak in Hanau u. Menachem Mendel יאנקוויא ר"מ במנהיים. — א **465**, Zl. 2 lies: רמב"ן זיסקינד ב"ר משה . . . מנ"ש וחותם פה ק"ק (statt רמב"ם). — א **473**, Zl. 10 f. lies: חמי ה"ר ליפמן מזרע אהרן הנובר בבית . . . ferner das.: אברהם ב"ר שאול ברודא. — א **482**, Zl. 2 lies: ביצה בתובות ר"ה (ohne Klammern). — א **500**, Zl. 7 lies: יהודא. u. Zl. 9: שהעתיקם. — א **512**, Zl. 5 lies: ב"ר שבתי ב"ר שלמה. — א **519**, Zl. 2 lies: זעליגסבערג מק"ק באיירשדארף במדינת באייערן. — א **521**. Zl. 3 fehlt der erste Aufsatz, betitelt: כבתה זקוק לה (gegen Schorr) vom Herausgeber. — א **523**, Zl. 5 lies: סילוא. — א **528**, Zl. 1 lies: אורי וישעי. — Das. Zl. 6 lies: שמעיה ב"ר אברהם יששבר בער. — א **532**, Zl. 10 fehlen hinter וחבריו die Namen: אברהם קשטיל, מרדכי רוביו, פנחס מרדכי באגאי"ו, חייא זאבי, יצחק הכהן, חיים יהודה גומיין פאטו, אברהם גדיליא. — א **579**, Zl. 6 lies: בכ"ח שבט תר"ך. — א **580**, Zl. 4 lies: ב"ר משה ב"ר יצחק די אבילה. — א **581**, Zl. 3 lies: והה' הג' יונה ב"ר יצחק כהנה רפאפורט מ"ץ. — א **585**, Zl. 2 lies: לנשים קראתיו אזני נשים וב"מ ס"ק. — א **602**. Den Anhang בן פורת יוסף besitzt die Sem.-Bibl. als besonderes Buch. Die Paginirung ist ausradirt. — א **610**, Zl. 5 v. u. lies: (6) + 84 u. s. w. — א **617**, Zl. 2 lies: י"ב חשון. — א **618**. Zl. 4 lies (42) + (2) Bl. — א **637**. Es fehlen die Leichenreden auf Jacob b. Ephraim Naftali Hirsch, R. in Lublin, auf Jacob b. R. Lipman, im Jahre 1617 auf R Jekel (בן אחותי וגיסי), und auf den Jugendlehrer (מלמד) R. Perez. — א **665**, Zl. 1 lies: ודרשן. — א **666**, Zl. 7 hinter וחבריו ergänze: יהודה ליב מפרידבורג, חיים הירש ב"ר מאיר ברלין פארן באך, יוסף העס. — א **682**. Das Blatt mit den Approbationen zu Thl. I enth. nur die ersten drei, hinter dem Titel zu Thl. II stehen aber dieselben dann noch ein Mal, und dazu die vierte. — א **692**. Ergänze als Nr. 3 der Approb: יעקב שאול אלישר, dann Mose Josua Jeh. Loeb b. Benj. u. s. w. — א **693**, Zl. 1 lies: ללשון עברית u. Zl. 2 פולראט. — א **695**, Zl. 4 lies: נספר ער"ח אדר תקצ"ט. — א **702**. Das unter dem gleichen Titel v. Süsskind Raschkow verf. Schriftchen finde ich nirgends verzeichnet. — א **779**, Zl. 2 lies: יואב ב"ר ירמי' שהיה מאטערסדארף. — Das. Zl. 3 zu Anf. ergänze: ובק"ק הונסדארף. — א **790**. Am Ende noch 2 Bl. Verzeichniss der Verlagsartikel von Georg Horschenzky. — א **814**. Bl. 3 u. 4 fehlen auch im Expl. der Seminar-Bibliothek. — א **816**, Zl. 5 hinter שנה ergänze: ביום א' דשבועה. — א **821**. Am Ende füge hinzu: בוואלירשטין והמדינה. — א **837**, Zl. 7 lies: יוסף ב"ר שמעון עקיבא בער דיין. — א **840**, Zl. 5 lies: משה חי ב"ר יעקב רפאל. — א **856**. Es giebt noch eine ed. Lemberg 1821, welche die Sem.-Bibl. besitzt — א **872**, Zl. 5 lies: 25 + (3). — א **877**, Zl. 4 f. lies: שפירא לפנים אב"ד מולדתו ונתקבל . . . . . דק"ק . . . לאב"ד . . . — Das. Zl. 10 lies: (2) + 52 + 10 Bl. — Am Ende fehlen die Approbationen von: אפרים מישל ז